فُؤَادْ زَكَرِيَّا

نَظَرِيَّةُ المعرفة

إهداء ٢٠١٢

محمد صالح الضالع

جمهورية مصر العربية

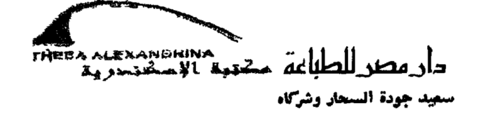


نظرية المعرفة

والموقف الطبيعي للإنسان

دكتور
فؤاد زكريا

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة



دار مصر للطباعة
سعيد جودة السحار وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

نظرية المعرفة

والموقف الطبيعى للإنسان

مقدمة

« يسارع الفلاسفة إلى الترحيب بأى شيء تبدو عليه سيماء الغرابة ، ويخالف أول أفكار البشر وأكثرها تلقائية ، ويعدونه علامة من علامات سمو علمهم الذى يستطيع كشف آراء بعدت إلى هذا الحد عن وجهة النظر الشائعة . ومن جهة أخرى ، فإن أى شيء يُقترح علينا ويسبب دهشة وإعجاباً يرضى الذهن إلى حد يجعله يستسلم لهذه الانفعالات السارة حتى لا يعود لديه مجال للاقتناع بأن لذته قد لا يكون لها أى أساس . ومن هذه الاستعدادات لدى الفلاسفة ولدى تلاميذهم ينشأ ذلك التفاهم المتبادل بين الطرفين : إذ يأتى الأولون بمجموعة ضخمة من الآراء الغريبة التى لا يقدم لها تعليل ، ويصدقهم الآخرون على التو » .

(Hume : A Treatise of Human Nature. Book I part II Section I.)

تفرض كل مهنة على من يحترفها مجموعة من الآراء والمواقف التى تميزه عمن يحترفون مهناً أخرى ، وتبدو غريبة خارجة عن المألوف فى نظر غيره . ومهنة الفلسفة ليست استثناء لهذه القاعدة . فالأمر الذى لا شك فيه أن الباحث المتخصص فى الفلسفة هو اليوم صاحب مهنة لها « جوّ » خاص يجده غير المتخصص فى الفلسفة غريبا خارجًا عن المألوف . فى هذا « الجو » يقول الفلاسفة بآراء ، ويتخذون مواقف ، هى فى نظرهم من الأمور العادية المألوفة ، مع أنها فى نظر غيرهم مذهلة لا تكاد تصدق . ومن أكثر هذه الآراء

شيوعًا ، تلك التى يعبر عنها الفلاسفة بصور مختلفة منها : إن العالم الخارجى غير موجود ، أو إنه ذاتى . تلك الآراء ــ المتعلقة بمشكلة تؤلف الجزء الرئيسى فى مبحث المعرفة ، الذى ربما كان أهم أجزاء الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا ــ هى إذن جزء لا يتجزأ من التراث الفلسفى كما يُنقل من جيل إلى جيل ، ولكنها تبدو بعيدة تماماً عن التصديق ، بل عن التصور ، حالما يخرج بها المرء عن دائرة الفلسفة المتخصصة .

ولا أظن أن أحدًا من دارسى الفلسفة لم يمر فى وقت من الأوقات بتلك التجربة التى يتعرض فيها لسخرية الآخرين ــ الذين قد يكونون أناسًا عاديين ، أو أشخاصًا متخصصين فى فروع أخرى من العلم ــ من مواقف الفلاسفة التى تكاد تصل فى نظر هؤلاء الأخيرين إلى حد الجنون ، ومن أهمها ذلك الموقف المثالى وما يقترن به من إنكار لوجود العالم الخارجى أو شك فيه . ولكن لنفرض أن واحدًا من هؤلاء المتخصصين فى الفلسفة قد اتخذ الموقف المضاد ، أى دافع عن وجهة النظر « المعتادة » التى يعبر عنها « غير الفلاسفة » ، فماذا يكون رأى الفلاسفة فيه ؟ . إننى لا زلت أذكر نظرة الاستغراب التى نظرها إلى أحد الأساتذة وهو يناقشنى فى البحث الذى تقدمت به لدرجة الدكتوراه ، ودافعت فيه عن وجهة النظر « المعتادة » هذه . لقد سألنى : أتعنى « حقًا » أن تدافع عن وجهة نظر « الإنسان المعتاد » ؟ وكان فى تساؤله دهشة لا تقل عن تلك التى يبديها عالم الرياضة إذا سمع أحدًا يعترض على صحة جدول الضرب !.

هذا إذن هو الموقف السائد فيما يتعلق بالصلة بين الفلاسفة وغير الفلاسفة : فالأولون قد أصبح لهم مجالهم الخاص الذى يترفعون فيه عن وجهة نظر « العامة » ويعدون رفضها أول شرط « للسلوك » إلى ميدان الفلسفة ، والآخرون يدهشون للآراء النظرية الميتافيزيقية لدى الفلاسفة ، ولا يأخذون

بواحد منها فى حياتهم المألوفة . ويظل كل من الطرفين متمسكا بموقفه ، دون أية محاولة للتفاهم .

وإذا كان غير الفيلسوف غير ملوم فى عدم تعرفه على وجهة نظر الفلسفة ، فإن الفيلسوف بطبيعة مهنته ، ينبغى أن يُلام لأنه يكاد يعد رفض موقف الذهن المعتاد من القضايا المسلم بصحتها ، ويظل هو وطائفته يستخدمون حججهم ومصطلحهم الخاص الذى لا يعرفه غيرهم ، وكأنه من الأسرار الحرفية التى لا ينبغى أن يطلع عليها إلا أربابها .

وإذا كان من « المخجل » فى الوسط الفلسفى أن يحاول المرء الدفاع عن « الواقعية الساذجة » فإن من « المضحك » فى نظر عالم الجيولوجيا أو عالم النبات أن يحاول المرء إقناعه بأن العالم الذى نراه « من خلقنا نحن » أو أن يثير المرء فكرة كون المظهر الذى يتبدى عليه هذا العالم خادعا ، واحتمال كون العالم « فى حقيقته » مخالفًا لما ندركه .

وفى رأيى أن استمرار هذا الازدواج هو الأمر المخجل حقًا . وليس مما يشرف الفلاسفة على الإطلاق أن يكتفوا بوصف الآخرين بأنهم من « العامة » ، دون أية محاولة لتحليل سبب ذلك الاعتقاد القوى الذى يدفع « الناس » ، وضمنهم الفلاسفة أنفسهم خلال الجزء الأكبر من حياتهم ، إلى الأخذ بوجهة النظر الطبيعية . إن الفلاسفة يعدون وجهة النظر هذه « خطأ » ينبغى تجاوزه إلى غير رجعة . ولكن كان الأجدر بهم أن يكرسوا شيئًا من جهودهم لإيضاح علة انتشار هذا « الخطأ » على هذا النحو الهائل بين جميع الآدميين غير المتفلسفين ، وبين الفلاسفة أنفسهم فى لحظات عدم تفلسفهم ! إن ذلك الازدواج الذى يسود حياة من ينكر العالم الخارجى من الفلاسفة ، حين يتصرف فى هذه الحياة حسب الموقف الطبيعى ، ويفكر فيها حسب الموقف المثالى ، كان يستحق على الأقل تفسيرًا أو تعليلا — ولكن ، كم من

الفلاسفة كرس أبحاثه لهذه المسألة الحاسمة ؟!

إن الفلسفة فى حاجة إلى أن تخرج ، من آن لآخر ، من النطاق « الاحترافى » الذى ضربته حول نفسها ، وتحدد علاقتها ببقية مجالات العالم . وهى على الأخص فى حاجة إلى أن تنظر بفهم وتقدير ، لا بازدراء وترفع ، إلى وجهة نظر « الإنسان » بالمعنى العام لهذه الكلمة . وينبغى أن تجد فى نفسها الشجاعة للربط بين آرائها وبين هذا « الإنسان » ، وإلا فستظل إلى الأبد « مهنة » ضيقة لا تلقى استجابة إلا من ذلك النفر القليل الذى احترفها .

وإن المبرر الوحيد لكتابة هذا البحث إنما هو كونه يعبر عن وجهة نظر شخص هو حقا من « المتخصصين » فى الفلسفة ، ولكنه لم يفقد أبدا شعور الإنسان الطبيعى بالدهشة إزاء كثير من قضايا الفلاسفة . أجل ، فمازلت حتى اليوم أشعر بالدهشة كلما رأيت فيلسوف يشك فى وجود العالم الخارجى أو يصفه بأنه من « خلق الذات » ـــ وهى نفس الدهشة التى اعترتنى عندما اطلعت على هذا الرأى لأول مرة فى أول كتاب فلسفى قرأته . ومنذ تلك اللحظة الأولى لم أكف عن الاعتقاد بأن فى الأمر خطأ ، ولكن كانت المشكلة بالنسبة إلى هى : أين يكمن هذا الخطأ ؟

وفى هذا البحث سرد للمحاولات التى بذلتها للاهتداء إلى أصل هذا الخطأ ـــ وهى بلا شك محاولات غير كاملة ، ولن تؤدى إلى دحض كامل للرأى المضاد ، ولكن ميزتها الوحيدة أنها كا قلت تعبير عن وجهة نظر شخص متخصص فى الفلسفة لم يفقد فى وقت ما ذلك الإيمان البسيط ، أو سمه « الساذج » إن شئت ، والذى يتميز به الإنسان فى موقفه الطبيعى . فإذا كان فى هذه المحاولة نقص ، فلا يخالجنى شك فى أن البشرية ستصل يوما ما إلى دحض كامل للموقف المثالى ، بحيث يتسق سلوك الإنسان العملى مع تفكيره النظرى ، ولا يعود فى وسع أحد أن يقول مرة أخرى : إن وجود العالم الخارجى أمر مشكوك فيه ، أو هو وهم لا أساس له ، أو أن ذلك العالم من خلق الذات .

فؤاد زكريا

إيضاحات مبدئية

تعريفات : أعنى بالموقف الطبيعى نظرة الإنسان العادى إلى العالم الخارجى ، إذ ينسب إلى هذا العالم ، بما فيه من « أشياء » ، وجودا مستقلا عن ذاته . ولست أعتقد أن صفة « الاستمرار فى الوجود » من الصفات الضرورية للأشياء تبعا لهذا الموقف ، إذ أن شعاع الضوء الذى يظهر فى لمح البصر ثم يختفى ، يمكن مع ذلك أن يعد « خارجيا » ، رغم كونه غير مستمر . وإذن فصفة الاستقلال فى الأشياء أهم من وجهة نظر الموقف الطبيعى ، وهذه الصفة « يجوز » أن تتضمن كون الشىء ذا وجود دائم ، إذ أن المفروض فى الشىء المستقل أن يظل غير متأثر بالتغيرات الذاتية . وهذا الموقف هو الذى تطلق عليه اللغة الإنجليزية اسم Common Sense ويسمى فى الفلسفة على التخصيص باسم « الواقعية الساذجة » ، وهى تسمية ليست دقيقة كل الدقة ، كما سنرى فيما بعد .

وأعنى بالمثالية كل مذهب يعارض الموقف الطبيعى فى نظرته إلى العالم الخارجى بإنكار استقلال هذا العالم أو التشكيك فيه . ويلاحظ على هذا المعنى أنه أوسع من المعنى الفلسفى المألوف ، إذ أن فيلسوفا تجريبيا مثل هيوم يعد بهذا المعنى ذا نزعة مثالية ، فى حين يكون من الصعب ، فى ضوء كثير من التصنيفات الفلسفية المألوفة ، إدراجه ضمن المثاليين . كما يلاحظ عليه أنه معنى سلبى ، وهى صفة ربما كانت تحل كثيرا من الإشكالات المتعلقة بالبحث عن طابع مشترك يجمع بين المذاهب المثالية ذات الاتجاهات المختلفة : إذ يتضح آخر الأمر أن العنصر الأساسى الذى يمكن أن يقال إنه مشترك بين كل هذه

الاتجاهات ، هو عنصر المعارضة التامة لموقفنا الطبيعى من العالم الخارجى . كما يلاحظ أخيرًا أن التعارض بين المثالية وبين الموقف الطبيعى أشد من التعارض المألوف بين المثالية والواقعية . إذ أن بعض المذاهب « الواقعية » — كالواقعية النقدية — تقف من مشكلة العالم الخارجى موقفا لا يختلف كثيرا عن الموقف المثالى .

هدف البحث : يرمى هذا البحث إلى الدفاع عن موقفنا الطبيعى من العالم الخارجى ، وذلك فى الحدود الخاصة التى تكوّن مجال هذا الموقف . ووسيلة بلوغ هذا الهدف سلبية فى الأغلب . إذ سنحاول إيضاح الخلط الذى وقعت فيه المثالية فى هذا الميدان الرئيسى من ميادين نظرية المعرفة ، وسنبين كيف تعجز المثالية عن إجابة الأسئلة التى تثيرها : إذ تعجز عن إيجاد تفرقة سليمة بين الظواهر الموضوعية والظواهر الذاتية ، وعن تفسير خارجية العالم ، بحيث تبدو فى نهاية الأمر مجرد تفسير بلغة مختلفة ، للعالم الفعلى كما يقول به الموقف الطبيعى .

مجال البحث : يمثل هذا البحث فى واقع الأمر إعادة تقويم فلسفية لمشكلة المعرفة . ولما كان الاهتمام يتركز فيه على المشكلة ذاتها ، فقد كان من العبث أن نحرص على استيعاب مختلف الاتجاهات الفلسفية الفرعية التى أدلت بآراء فى هذا الموضوع . ومن هنا فقد اكتفينا بالاتجاهات الرئيسية التى تأثرت بها المذاهب الفرعية ، حتى نستطيع أن نتبين معالم المشكلة التى نعالجها دون أن يضيع الخيط الرئيسى لها بين التفاصيل العديدة . وهكذا تغنينا مثلا دراسة نظرية المعرفة عند هيوم (بالنسبة إلى أغراض هذا البحث) عن دراستها عند الوضعيين المحدثين ، أو دراسة كانت عن دراسة الكانتيين المحدثين أو مختلف اتجاهات أصحاب مذهب الظواهر . حقا إن كثيرا من التفاصيل المفيدة ستضيع عندئذ ، غير أن ضياع التفاصيل سيعوضه التركيز على المشكلة فى

أطرافها الرئيسية . وهكذا استُمدت الأمثلة التى ضُربت فى الجانب الأكبر من هذا البحث مما يمكن أن يسمى « بالعصر الذهبى لنظرية المعرفة » وهو العصر الذى يمتد من ديكارت إلى كانت وشوبنهور ، والذى ظهرت فيه آراء يمكن أن تُعد بحق ممثلة للاتجاهات الفلسفية « الرئيسية » فى هذا الميدان .

منهج البحث : فى الفلسفات الحديثة ، ولا سيما الفلسفات الأنجلوسكسونية ، ميل إلى معالجة مشكلة المعرفة باتباع المنهج التحليلى . ولهذا المنهج فائدة لا تنكر فى استبعاد الكثير من المغالطات اللفظية والمشاكل الوهمية من مجال الفلسفة . ولكن المنهج الذى نتبعه هاهنا ، والمستوى الذى يتخذه هذا البحث ، أبعد غورا من ذلك : ففى هذا البحث تناقش نقط البداية الأولى ، التى لا يناقشها الكثير من التحليليين أنفسهم ، أو يتركونها تنزلق إلى مناقشاتهم دون وعى منهم . ومن جهة أخرى ، يصدر هذا البحث أحكامًا عامة على الموقف الفلسفى المثالى ، وهى أحكام يندر أن يستطيع الفيلسوف التحليلى إصدارها لانغماسه فى التفاصيل . ذلك لأن الفلسفة التحليلية تفتح على الدوام تفاصيل فرعية ، وهذه الفروع تؤدى إلى فروع أخرى للفروع ، وهكذا .. ويظل التحليل يتسع وينتشر حتى يمتد إلى أكثر الألفاظ والقضايا شيوعًا . ولهذا كله قيمته . ولكن كثيرًا ما يحدث أن تُنسى المشكلة الأصلية فى غمار هذه التفاصيل ، أو أن تتفتت إلى مجموعة من المشاكل الفرعية التى تتشعب بدورها ، ويفقد الذهن صلته بالمشكلة من حيث هى مشكلة فلسفية أصيلة ، وتتكون لديه عادة جديدة ، وغاية جديدة هى التحليل لأجل التحليل .

ولنضرب لذلك مثلا : فالفلاسفة التحليليون ، من « مور Moore » إلى « رايل Ryle » ، ظلوا يناقشون تفاصيل البراهين المتعلقة بوجود العالم الخارجى ، وظهرت لهم أثناء هذه المناقشات آلاف المشاكل الفرعية ، التى

حل بعضها ومازال معظمها ينتظر الحل . ومع ذلك ، ظلت هناك مسلمات معينة تنزلق وسط هذا التيار الجارف من التحليلات ، وهى مسلمات لو تطرق الشك إليها لكان معناه القضاء على جميع الجهود التحليلية وذهابها كلها هباء . فمثلا ، يتحدث آير فى كتابه : « مشكلة المعرفة » ، عن مشكلة العالم الخارجى قائلا : « إن الرأى القائل إنه قد لا تكون هناك أشياء مادية معينة .... هو فرض لا يقول به شخص عاقل ، أيًا ما كانت الدلائل المؤيدة له . ولكن هذا لا يعنى أنه مستبعد شكليًا ... والواقع أنه لا يوجد فى اللحظة الحالية ، وفيما يتعلق بى ، أى شك فى أن هذه المنضدة ، وهذه الورقة ...... موجودة ؛ بل إنى لأعلم أنها موجودة ، وأعلم ذلك على أساس تجربتى الحسية . ولكن حتى لو كان الأمر كذلك ، فلا ينتج عنه أن القول بوجودها .... يخلو منطقيًا من أى وصف لتجربتى الحسية »[١] . هذا الرأى يتضمن مثلا لمسلمة هامة لم تناقشها الفلسفة التحليلية فيما يتعلق بمشكلة العالم الخارجى : وهى التسليم بأن وجود الأشياء موضوع للاستدلال « المنطقى » من تجربة الإدراك الحسى — كما تدل على ذلك الكلمات التى وضعنا تحتها خطًا . ولكن ، ماذا يكون الحال لو كانت المسألة من أساسها خارجة عن مجال المنطق والبرهان ؟ وماذا يكون الحال لو عرفنا أن المنطق يعجز عن إثبات أشياء عديدة ، وأن هذه الأشياء مع ذلك موجودة على نحو تستقل فيه عن البرهان وتسبقه ؟ مثل هذا السؤال عن كون مشكلة العالم الخارجى تخضع للبرهان المنطقى أو لا تخضع له (وهو موضوع فصل مستقل فى هذا البحث) خارج تمامًا عن مجال الفلسفة التحليلية ، بل إن له ، بطبيعته ، أسبقية على كل المشاكل التى تناقش فى هذا المجال . ولو كانت الإجابة عنه نفيًا لكان معنى ذلك أن الجهود المضنية

---

(١) Ayer: The Problem of Knowledge. Pelican Books. London 1956. P. 126, 127.

التى بذلها عدد كبير من هؤلاء الفلاسفة فى مناقشة « البراهين » المتعلقة بوجود العالم الخارجى ، هى جهود « غير ذات موضوع » .

وإذن فالمنهج الذى نتبعه فى هذا البحث هو منهج المناقشة المفصلة فى الطرفين القصيين للفلسفة : المسلمات الأولى والمواقف المبدئية التى يقفها الفلاسفة ، ثم النتائج النهائية التى يصل إليها الباحث فى خاتمة مطافه . وعلى هذا الأساس وحده يكون من الممكن ـــ فى رأينا ـــ إدراك العلاقة بين الفلسفة والموقف الطبيعى (وهى المحور الرئيسى الذى يدور حوله هذا البحث) فى صورتها الحقيقية .

الموقف الطبيعي والعلم

أوضح ما يميز الموقف الطبيعي هو أنه لا يضع مشكلة وجود العالم الخارجي موضع التساؤل، بل « يطرح جانبا » التفكير فى احتمال عدم وجود العالم وما فيه من « أشياء » . وهذا الموقف ليس « ساذجا » بالضرورة، إذ أن صفة السذاجة مرتبطة بنوع من الجهل أو « الغفلة » ، فى حين أن كل إنسان ، حتى الفلاسفة والعلماء ، يشارك فى هذا الموقف فى تصرفاته العملية .

ومن جهة أخرى ، فإن وصف هذا الموقف « بالسذاجة » يغفل احتمالا آخر على جانب عظيم من الأهمية : فربما كان هذا الموقف هو الوحيد الذى يضمن للإنسان علاقة متسقة مع العالم الخارجي ، وربما كان هو الحل الوحيد الذى يقتضيه سلوكنا فى هذا العالم ، فى حين أن المواقف المضادة له ، أى المثالية ، إما أن تنتهى إلى إخفاق ، أو تتوقف عند نقطة لا يمكنها المضى إلى مابعدها ، فتنتهى إلى نوع من اللا أدرية التى لا تحل أى إشكال . وبالاختصار ، فهناك دائما احتمال فى أن يكون الحل الوحيد لمشكلة العالم الخارجى منتميا إلى المجال العملى ، بعد أن يثبت عقم المحاولات « النظرية » للتشكيك فى هذا العالم أو إنكاره . وطالما أن هذا الاحتمال قائم ، فمن الخطأ وصف هذا الموقف بالسذاجة ، بل إن الموقف المضاد قد يكون هو المفرط فى التحليل والنقد بلا جدوى .

وأغلب الظن أن الموقف الطبيعى قد وُصف بالسذاجة نتيجة لتلك الحالات التى يبدو فيها أن تقدم العلم البشرى قد حتم الخروج عنه . مثال ذلك أن علماء الفلك لو كانوا قد التزموا هذا الموقف ، لما وصلوا إلى فكرة دوران

الأرض حول الشمس ، إذ أننا نعتقد فى موقفنا الطبيعى أن الأرض هى الثابتة ..
وهكذا نجد أن تعريف الموقف الطبيعى يرتبط ارتباطا وثيقًا بتحديد علاقته بالعلم ، أو بالموقف العلمى على الأصح . وسنحاول هنا أن نثبت أنه ، حتى لو وجدت تجارب أو كشوف علمية تبدو مخالفة للموقف الطبيعى ، فإن هذا يرجع إلى اختلاف وظيفة الموقفين الطبيعى والعلمى ، واختلاف الغرض من تجربة الإنسان فى كل منهما .

ولإيضاح فكرتنا هذه نضرب مثلا بطريقة تعريف « آير » للموقف الطبيعى ، أو الموقف « الواقعى الساذج » كما يسميه . فهذا الواقعى الساذج يرى أن « الأشياء المادية التى ندركها عادة « معطاة » لنا مباشرة ، بمعنى لا يحتاج إلى شرح ، ولا يرى وجها للاستحالة فى أن تكون أشياء كالذرات والإلكترونات مدركة مباشرة ... إلخ . »[١] وهنا يظهر ما نعتقد أنه وصف غير دقيق للموقف الطبيعى . فليس من مهمة ذلك الموقف أن يتحدث عن الإلكترونات والذرات ، وليست هذه وظيفته ، ولا علاقة له بهذا المجال . فللموقف الطبيعى مجال معين يقتصر عليه ، ويظل دائما صحيحا فى نطاقه . وفى رأينا أن قدرا غير قليل من الأخطاء الفلسفية يرجع إلى عدم الدقة فى تحديد هذا المجال ، أو إلى الخلط بينه وبين مجالات أخرى لا شأن له بها . وسنحاول فيما يلى أن نحدد خصائص هذا الموقف ومجاله بشىء من التفصيل .

فالموقف الطبيعى عملى وحيوى (بيولوجى) فى المحل الأول : إنه ليس موقفا تحليليا أو نقديا نحاول فيه إرجاع الظواهر إلى أصلها أو كشف عللها ، وإنما يتعلق هذا الموقف بسلوكنا العملى فى هذا العالم . وهو يعبر عن استعداد طبيعى فينا لا يختلف كثيرا عن استعدادنا للأكل والشرب والنوم ، بل إنه هو الذى يجعل هذه الاستعدادات الطبيعية الأخرى ممكنة . ومن المؤكد أن ذلك

---

(١) The Problem of Knowledge p. 85

النزوع الطبيعي لدى جميع البشر إلى النظر إلى العالم على أنه ينطوى على « أشياء » خارجة عنا ، راجع إلى أن هذه النظرة هى الوحيدة التى تيسر لنا سلوكنا العملى . وعندما نقول إنها تيسر لنا السلوك العملى ، فليس فى ذهننا أية فكرة برجماتية عن إثبات صحة الموقف الطبيعى « لنجاحه » فى المجال العملى ، بل إن ما نقصده أبعد من هذا بكثير : فنظرة الإنسان الطبيعية إلى العالم ، وهى التى يعده فيها مكونا من أشياء خارجية مستقلة عنه ، أعمق تأصلا فى الإنسان من أن تعد مرتبطة بمجرد « النجاح » أو « الصلاحية » . وإنما نحن هنا إزاء ظاهرة لا يستطيع أحد أن يصفها بأنها « محدودة » بأى معنى من المعانى . ولا أظن أن أحدا من الباحثين قد صادف حالة ينظر فيها الإنسان « عمليا » إلى العالم على أنه غير مكون من أشياء خارجية مستقلة عنه ، أعنى حالة يعالج فيها شخص « النار » مثلا — من الناحية العملية — على أنها مجرد فكرة ذاتية فى رأسه . وصحيح أننا سمعنا عن حالات كثيرة لأشخاص ألقوا بأنفسهم عمدا فى النار ، ولكنى لا أظن أن أحدهم ، طالما كان من العقلاء ، قد فعل ذلك لاعتقاده بأن النار مجرد فكرة فى رأسه ، وبالتالى لن تؤذيه ! وإن النتيجة المحزنة التى ينتهى إليها أى فعل عملى كهذا ، لو حدث ، لتدل على شىء واحد : هو أننا فى حياتنا العملية اليومية لا نستطيع أن نسلك إلا على أساس هذا الموقف الطبيعى .

ولقد حلل « لوك » فكرة ارتباط الموقف الطبيعى بقدرة الإنسان على السلوك العملى تحليلا رائعا فى بضعة نصوص لم تلق الاهتمام الكافى بين الشراح ، ولكن لها أهمية بالغة بالنسبة إلى أغراض هذا البحث . وفى أحد هذا النصوص يقول لوك :

« لو كانت لنا حواس تبلغ من الحدة ما يمكّنها من إدراك الدقائق الصغيرة للأجسام ، والتركيب الحقيقى الذى تتوقف عليه كيفياتها المحسوسة ، لبعثت

فينا دون شك أفكاراً مختلفة كل الاختلاف ، ولاختفى ما هو الآن اللون الأصفر للذهب ، ورأينا محله نسيجًا منظمًا من الأجزاء ذات الشكل والحجم الخاص . وهذا ما تكشفه لنا المجاهر بوضوح ... فالدم يبدو للعين المجردة أحمر كله ، ولكن المجهر الجيد الذى يكشف أجزاءه الصغيرة ، لا يطلعنا إلا على كرات حمراء قليلة ، تسبح فى سائل رائق .

« ... إن حواسنا تمكننا من معرفة الأشياء وتمييزها وفحصها بحيث يتسنى لنا تطبيقها فى استعمالاتنا ، على أنحاء شتى ، لمواجهة مقتضيات هذه الحياة ..... ولو تغيرت حواسنا ، وأصبحت أسرع وأحدّ ، لتغيرت مظاهر الأشياء ونظمها الخارجية فى نظرنا تغيرًا تامًا ، ولغدت ، كما أظن ، غير متمشية مع وجودنا ، أو رفاهنا على الأقل ، فى هذا العالم الذى نعيش فيه ..... فلو كانت حاسة سمعنا أشد ألف مرة مما هى عليه ، لسمعنا ضجيجا دائمًا يزعجنا ... ولو كانت حاسة الأبصار أحدّ ألف أو مائة ألف مرة مما هى عليه الآن فى أحسن المجاهر ، لرأت العين المجردة أشياء أصغر بملايين من المرات مما تراه الآن ، ولاقترب الإنسان من كشف نسيج الأجزاء الدقيقة للأجسام المادية وحركتها ... ولكن ... ربما لم يستطع هذا البصر الحاد الدقيق تحمل وهج الشمس ، أو وضح النهار ، وربما لم يكن فى وسعه إلا إدراك جزء صغير جدًا من أى شىء فى اللحظة الواحدة ، وعلى مسافة قريبة جدًا . وإذا كان الإنسان يستطيع بهذه العين المجهرية ... أن ينفذ أكثر من المعتاد فى التركيب الخفى والنسيج الأصلى للأجسام ، فلن يعود عليه هذا التغيير بنفع كبير ، إن لم يُفده هذا الإبصار الحاد فى الذهاب إلى السوق والتعامل فيه ، وإن لم ير الأشياء التى ينبغى عليه تجنبها عن بُعد كاف .. »[1] .

---

(١) Locke : An Essay Concerning Human Understanding , Book II, ch. 23 , & 11 , 12.

وفى نص آخر يتحدث لوك عن يقيننا الطبيعى بوجود الأشياء خارجة عنا ، ويوضح ارتباطه بحاجات الإنسان الطبيعية فى هذا العالم فيقول : « إن اليقين بوجود الأشياء بالطبيعة عندما تشهد حواسنا بذلك ، لا يبلغ المدى الذى يمكن أن تصل إليه قدرتنا فحسب ، بل يبلغ أيضًا القدر الذى تحتاج إليه طبيعتنا .. فهذا التأكيد بوجود الأشياء خارجنا يكفى لتوجيهنا فى اكتساب الخير وتجنب الشر الذى تسببه هذه الأشياء ، وهو ما يهمنا فى معرفتنا إياها »[1] .

وإذا دلت هذه النصوص المفصلة على شىء ، فإنما تدل على أن لوك قد اهتدى بكل وضوح إلى ذلك الارتباط الأساسى للموقف الطبيعى بقدرة الإنسان على السلوك العلمى فى العالم الطبيعى : فإذا حاولت وأنت تسبح أن تنظر إلى البحر على أنه ليس خارجيًا ، فلن يكون لهذا من نتيجة سوى غرقك . وإذا شئت ، خلال سيرك ، أن تعد الشجرة فكرة ذاتية فى رأسك ، فلن يؤدى ذلك إلا إلى اصطدام رأسك ذاتها بها .

وإذن فللموقف الطبيعى مجاله الضرورى ، وهو المجال العملى الحيوى .

وحواسنا ، مهما كانت « خشونتها » تقدم إلينا صورة للعالم لا نستطيع أن نرفضها رفضًا قاطعًا فى سلوكنا العملى ، وإلا أدى ذلك إلى إلحاق أبلغ الأضرار بحياتنا ذاتها . حقا إن نصيب هذه الحواس يتفاوت نجاحًا أو فشلا حين تقتحم ميادين أخرى ، كميدان تفسير الظواهر أو فهمها ، ولكنها فى الميدان العضوى العملى لا مفر منها ، وتؤدى وظيفتها الكاملة فيه ، ومن العبث الاعتراض على قدرتها فى هذا الميدان .

* * *

---

(١) Op. cit. IV,, 118

فإذا عدنا إلى النص الأول الذى اقتبسناه من لوك ، لوجدناه فى أول هذا النص يتحدث عن حدة الحواس كما لو كانت تؤدى بنا إلى إدراك « التركيب الحقيقى » الذى تتوقف عليه الكيفيات المحسوسة للأشياء . وتلك هى نقطة الضعف فى هذا النص . وربما كانت فيه مجرد تعبير غير موفق لا يؤثر فى السياق العام للنص ، ولكنها فى ذاتها تمثل اتجاهًا مشتركا بين كثيرين من مفكرى العلم والفلسفة ، وهو اتجاه كانت له أخطر النتائج بالنسبة إلى التفكير فى مشكلة العالم الخارجى .

فهل هناك بالفعل صورة « حقيقية » للعالم ؟ إننا نستطيع أن نميز على الأقل بين ثلاث صور لهذا العالم :

١ ـــ الصورة « الخشنة » التى تطلعنا عليها حواسنا : صورة العالم بما فيه من « أشياء » نتعامل معها فى حياتنا اليومية .

٢ ـــ الصورة الميكروسكوبية ، التى نرى فيها ، أو نحاول أن نرى « العالم الأصغر » عالم الكائنات الحية الدقيقة أو الخلايا أو الجسيمات .

٣ ـــ الصورة التلسكوبية ، وهى صورة « العالم الأكبر » كما تكشفه لنا المناظير المكبرة بما لديها من قدرة على تقريب مسافات شاسعة إلى أنظارنا .

ولسنا فى حاجة إلى أن نقول إن كلا من الصورتين الميكروسكوبية والتلسكوبية تتعرض لاختلافات أساسية كلما كُشفت آلات أقدر على تكبير الجسم الصغير أو تقريب الجسم البعيد .

وفضلا عن ذلك ، فليس هذا هو العدد الوحيد من الصور الممكنة للعالم : فمن وراء العالم الميكروسكوبى ، هناك عالم الذرات والإلكترونات وهو عالم تعد الجراثيم الميكروسكوبية بالنسبة إليه « عالما أكبر » . ومن وراء العالم التلسكوبى هناك المجموعات الكونية التى لم يصل إلينا ضوؤها حتى الآن ، والتى تعد الأبعاد التلسكوبية بالنسبة إليها « عالمًا أصغر » . وفى هذا ولا شك ما يجعل كلمة «الأصغر» و«الأكبر» كلمات نسبية إلى أقصى حد، ولا يمكن .

أن يكون لها معنى إلا من خلال منظور معين . وعلى أية حال ، فسوف نكتفى لإيضاح فكرتنا ، بالصور الثلاث التى تحدثنا عنها ، على أنها مجرد أمثلة للصور المختلفة الممكنة للعالم .

والآن ، فهل هناك صورة معينة من هذه هى الصحيحة دون الأخريين ؟ هل يستطيع أحد أن يقول إن صورة كوب الماء فى يدى باطلة لأن المجهر يكشف آلافا من الكائنات الحية الدقيقة فى قطرة واحدة منها ؟ أو أن صورة المريخ كما أدركها بعينى المجردة باطلة لأن التلسكوب يدرك بقعًا ملونة وأجواء ليس لها أى أثر فى صورتى هذه ؟ ربما كان هناك ميل لدى البعض إلى الإجابة على هذه الأسئلة بالإيجاب ، لأن أحد أطراف المقارنة هنا ، وهو المنظور المعتاد ، متهم دائمًا بالخطأ . ولكن النقطة التى نود إثباتها تتضح بسهولة إذا ما أجرينا المقارنة بين الطرفين الآخرين : فهل يجوز لنا أن نشك فى دقة الميكروسكوب ، أو نعتقد ببطلانه ، لعجزه عن إدراك النجوم البعيدة ، أو أن نرمى التلسكوب بالقصور لأنه لا ينقل إلينا دقائق قطرة الماء ؟ إن الجميع سيردون على هذا السؤال قطعًا بالنفى . وهنا نسارع فنسألهم : ولكن « لماذا » لم تشكوا فى دقة الميكروسكوب أو التلسكوب عند ما عجز كل منهما عن إرشادنا فى مجال الآخر ؟ إن الجواب الوحيد على هذا السؤال هو أن : لكل منهما « مجاله » الخاص . وهذه بعينها هى النقطة التى نود إثباتها .

فصورة العالم « صحيحة » حسب كل مجال من المجالات التى تستخدم فيها هذه الصورة . وبالنسبة إلى أغراض مجال الإنسان العملى الحيوى ، تكون صورة العالم فى الموقف الطبيعى صحيحة تماما لأنها هى الوحيدة المتسقة مع غايات الإنسان فى هذا العالم . ومن العبث أن تنقد إحدى هذه الصور الثلاث : الصورة الحيوية ، أو الميكروسكوبية ، أو التلسكوبية ، لأنها تعجز عن أداء وظيفة الأخرى .

فـإذا جمعنـا الآن بين الصورتين الميكروسكوبيـة والتلسكوبيـة تحت « جنس » أعم ، هو اسم « الصورة العلمية » ، لجاز لنا أن نعبر عن هذه النتيجة الهامة السابقة تعبيرًا آخر ، هو أنه **من العبث أن ننقد الصورة التى نكونها للعالم فى موقفنا الطبيعى لاختلافها عن الصورة العلمية للعالم ، إذ أن كلا من الصورتين تؤدى وظيفة مختلفة تماما عن وظيفة الأخرى ، وتسرى على مجال مخالف تماما لمجالها .**

* * *

والآن فلنتحدث عن الخلط بين الموقفين الطبيعى والعلمى ، بضرب أمثلة له ، وبيان آثاره العظيمة الأهمية فى التفكير الفلسفى .

ولكى نوضح طبيعة هذا الخلط ، نضرب ذلك المثل المألوف لدينا جميعًا ، مَثَل العلاقة بين الأرض والشمس من حيث الدوران . فليس أوضح بالنسبة إلى أى شخص لديه أبسط قسط من التعليم فى عصرنا هذا ، من أن الأرض هى التى تتحرك حول الشمس . ومع ذلك ، فمجرد القول بتحرك الأرض يعنى أننا دخلنا فى مجال « التفسير العلمى » ، لا فى مجال الحياة اليومية بما لها من مقتضيات بيولوجية . فرغم وضوح هذه الفكرة ، فإن من المستحيل حتى الآن — وربما ظل من المستحيل إلى الأبد — أن نتصرف فى حياتنا اليومية على أساس أن الأرض متحركة ، إذ أن هذه الحركة لا تؤثر مطلقًا فى ذلك المجال الحيوى الذى يسود فيه الموقف الطبيعى . ومن هنا كنا لا نزال نرى الناس جميعا ، بما فيهم كبار علماء الفلك لدينا ، يستخدمون فى أحاديثهم المعتادة تعبيرات مثل « عندما طلعت الشمس أو غابت ... » هذه التعبيرات ليست مجرد تعبيرات متوارثة منذ كان الناس يعتقدون بحركة الشمس حول الأرض ، وإنما هى تعبيرات تدل على ما يلزمنا فى موقفنا الطبيعى . والدليل على ذلك أننا سنسخر حتما من ذلك الذى يستخدم فى حديثه المعتاد عبارة مثل « قابلت

فتاتى على شاطئ البحر عندما دارت الأرض بحيث لم تعد الشمس ظاهرة ... » لماذا إذن نسخر من مثل هذا التعبير ، مع أنه صحيح ودقيق ، ونفضل عليه تعبيرًا آخر أقل دقة هو « بعد غروب الشمس » ؟ لأن المسألة هنا ليست دقة أو عدم دقة ، أو صحة وبطلان ، وإنما هى مسألة مجالين مختلفين لكل منهما مقتضياته الخاصة وينبغى ألا يُخلط بينهما .

ولنسر خطوة أخرى فى طريق إيضاح فكرتنا ، فنقول إن الكثيرين ينقدون الموقف الطبيعى على أساس أنه كان عقبة فى طريق التقدم العلمى . ففى المثال السابق ، كان الاعتقاد « الطبيعى » بأن الشمس هى المتحركة ، وهو اعتقاد تولده الحواس بإدراكها ثبات الأرض وتغير مواقع الشمس ، عائقًا فى سبيل كشف العلاقة الحقيقية بين الأرض والشمس من حيث الحركة ، وظل يغذى حركة مقاومة النظرية الفلكية الجديدة بعد ظهورها بمدة طويلة . وهذا الانتقاد صحيح ولا شك ، ولكن الخطأ هنا فى واقع الأمر لم يكن خطأ الموقف الطبيعى ذاته ، بل خطأ العلماء القدماء الذين حاولوا الاكتفاء بالموقف الطبيعى وتفسير كل الظواهر العلمية من خلاله . والأمر الذى لا شك فيه أن الموقف الطبيعى والموقف العلمى يكونان فى بداية الأمر متفقين ، ثم يصبح للعلم مجاله الخاص كلما اقتضى تقدمه البحث عن أوجه أخرى للظواهر غير الأوجه المحسوسة مباشرة منها . ولكن الذى ينبغى أن نتنبه إليه ، مع اعترافنا بهذا الانتقاد ، هو أن **الموقف العلمى حين يستقل عن الموقف الطبيعى لا ينبغى أن يحل محله فى ميدانه** ، إذ يظل الموقف الطبيعى محتفظًا بصلاحيته وقيمته فى الميدان المخصص له ، ويكون الفارق بين حالة العصر المستنير والعصر غير المستنير هو فى إدراك الأول لارتباط هذا الموقف بمجاله الخاص ، وكف الأذهان عن محاولة تطبيقه فى جميع الميادين .

ولقد كان النزاع الفكرى المشهور الذى دار بين الفيلسوفة الإنجليزية

« سوزان ستبنج S. Stebbing » وبين مجموعة العلماء الإنجليز الذين أقحموا أنفسهم فى ميدان الفلسفة وأرادوا استخلاص نتائج فلسفية خطيرة من الكشوف العلمية الثورية التى حفل بها الربع الأول من القرن العشرين — كان هذا النزاع مظهرا من مظاهر مشكلة العلاقة بين العلم والموقف الطبيعى . وقد وقفت « سوزان ستبنج » موقفا حاسما ضد تشويهات إدنجتن وجيمس جينز التى كانت ، من الوجهة الفلسفية ، بعيدة كل البعد عن ذلك المستوى الرفيع الذى بلغاه فى ميادين تخصصهما العلمية ، فقالت : « لا شىء سوى الفوضى يمكن أن ينتج عن ... الخلط بين اللغة التى تستخدم استخداما سليما للتعبير عن الأشياء المحيطة بنا وعن معاملاتنا اليومية معها ، وبين اللغة المستخدمة لغرض المناقشة الفلسفية والعلمية . »(١) ثم زادت فكرتها تحديدا بقولها « ... إن النظريات الحديثة فى الذرة لا تقدم أدنى مبرر للقول بأن التطورات الأخيرة فى الفيزياء تؤدى ، على أى نحو ، إلى إثبات بطلان المادية ، أو يمكن استخدامها فى تقديم أية حجج مؤيدة للمثالية . »(٢)

ولا شك أيضا أن « تولمين Toulmin » كان فى ذهنه هذا النزاع ذاته حين أكد نفس الفكرة التى نقول بها فى ضرورة تجنب الخلط بين اللغتين العلمية والفلسفية ، فقال « ليس من حق العالم أن يشكك فى أى تفسير للتجربة تقدمه اللغة اليومية المعتادة بحجة أن هذه اللغة تخفق فيما تتصدى له . ذلك لأن اللغة اليومية تصف موضوعات تجربتنا على نحو يحقق أغراضنا المعتادة أكمل تحقيق ... فالمنضدة التى أكتب عليها صلبة ، وكذلك الحال فى الكرسى الذى أجلس عليه ، ومن حقى أن أتخذ أيا منهما مثلا للشىء الصلب عندما أقوم بتعليم أى شخص فكرة الصلابة . وعلى أساس معرفتى بصلابتهما أبنى اقتناعى بأننى

---

(١) L. Stebbing : Philosophy and the Physicists p. 47.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٧٨ .

إذا اصطدمت بأى منهما فى الظلام ، فسوف أصاب بكدمة ... غير أن العالم يطرح جانبا فكرة الصلابة بمعناها اليومى ، لأنها قد تؤدى به إلى الاعتقاد — خطأ — بأن أى شىء لا يمكن أن يخترق المنضدة أو الكرسى حتى ولا شعاع من أشعة ألفا . ومن حقه تماما أن يفعل ذلك ، بوصفه عالما فيزيائيا . ولكن من الخطأ ، أو من التخبط أن يقول إن هذه المنضدة ليست صلبة على الإطلاق ، إذ أن أشعة ألفا تخترقها ، فلا بد إذن أن تكون مليئة بالثقوب . أى أن العالم يكون على خطأ لو تصور أن نتائج تجربته تفند مفهوم الصلابة بمعناها اليومى . »[١]

وهكذا يمكن القول إن الفكرة التى ننادى بها ، والتى يمكننا أن نجد صدى لبعض جوانبها فى كتابات فلسفية أخرى ، ليست على الإطلاق دفاعا « مطلقا » عن الموقف الطبيعى ، وإنما هى دفاع عنه فى تلك المجالات التى لا ينبغى أن يزاحمه فيها الموقف العلمى ، والتى ينبغى أن تظل لغة الموقف الطبيعى هى وحدها السائدة فيها . أما فى المجالات التى يجب أن تكون الكلمة الأخيرة فيها للعلم ، فمن السذاجة ، دون شك ، أن يحاول أحد الدفاع عن الموقف الطبيعى على حساب العلم .

ولقد كان الفليسوف الفرنسى المعاصر « جاستون باشلار » من أشد المفكرين نقدا للموقف الطبيعى ، بوصفه عقبة ظلت تعترض طريق التقدم العلمى ردحا طويلا من الزمان . وكان نمو العلم ، فى رأيه ، نموا متعرجا لا يسير فى خط مستقيم ، بل يحدث التقدم فيه من خلال صراع مستمر مع الخطأ . فالحقيقه العلمية خطأ تم تصحيحه . وليس ثمة قيمة كبيرة لتلك الحقيقة التى تظهر منذ البداية واضحة ساطعة متميزة عن كل ما عداها (وفى ذلك يتخذ

---

(١) Stephen E. Toulmin: The Place of Reason in Ethics. Cambridge Paperbacks 1968. p. 113.

باشلار موقفا مضادا تماما لموقف ديكارت ، الذى جعل من الوضوح والتميز معيارا لصحة الأفكار ، وكانت أرفع الحقائق فى نظره هى تلك التى تفرض نفسها على الذهن ، وتصدر عن الحدس ، على نحو لا نملك معه إلا قبولها .) بل إن الخطأ كامن فى قلب الحقيقة . وللخطأ الأولوية فى كل معرفة حقة تتوصل إليها الإنسانية ، لأن هذه المعرفة إنما هى فى الواقع خلاص تدريجى من ربقة الجهل والخطأ الذى يظل يفرض نفسه علينا ما لم نعمل على مقاومته بلا هوادة . ولا جدال فى أن تشبث الخطأ بمواقعه ، واضطرار العلم فى كل خطوة من خطوات تقدمه إلى أن يكافح ويصارع من أجل إزاحة « عقبة » الجهل التى تقف أمامه بعناد ، إنما يرجع إلى تأثير الموقف الطبيعى الذى يزاحم الروح العلمية ويمسك بتلابيبها محاولا منعها من المضى فى طريقها قدما .

هذه الحملة الشعواء التى شنها باشلار على الموقف الطبيعى ، قد توحى بأن الرأى الذى ندافع عنه فى هذا الكتاب ، متعارض مع موقف مفكر من أعظم فلاسفة العلم فى عصرنا الحاضر ، وبالفعل استنتج البعض من ذلك أن كتابات باشلار تعد تفنيدا مسبقا لموقف الدفاع عن الموقف الطبيعى[١] . على أن الأمر الذى ينبغى أن نتنبه إليه هو أن باشلار كان يتحدث على الدوام من المنظور العلمى . فلم تكن مهمته هى إجراء مقارنة « مطلقة » بين الموقف الطبيعى والموقف العلمى ، وإنما كان يبحث فى الموقف الطبيعى من حيث مدى تأثيره فى تطور العلم . ولقد كان من المتوقع ، فى هذه الحالة ، أن يوجه انتقادا مريرا إلى الموقف الطبيعى عندما يتدخل فى مجرى العلم ؛ ويعده عقبه أساسية يتعين على العلم أن يكافحها بلا هوادة .

وعلى هذا الأساس أسهب باشلار فى وصف تلك المرحلة التى كان العلماء

---

(١) انظر : رسالة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام بعنوان : « تطور الجدل بعد هيجل » (مخطوطة ـــ القاهرة ١٩٧٢) ص ٢٩٥ ـــ ٢٩٩ .

يخلطون فيها بين مقتضيات البحث العلمى ومقتضيات الموقف الطبيعى ، وهى المرحلة التى يسميها « بالفترة قبل العلمية période préscientifique » والتى تمتد فى رأيه حتى القرن الثامن عشر . ففى هذه المرحلة كان العلماء عاجزين عن التفرقة بين البحث العلمى وبين وقائع الحياة اليومية ؛ وكانوا يملأون كتاباتهم وأبحاثهم بحكايات وقصص تنتمى إلى مجال العالم اليومى ؛ ويبدأون دائما بإشارات إلى التجربة العامية المألوفة ، ويقفون متعجبين أمام الظواهر الطريفة والملاحظات والمشاهدات المثيرة ؛ وكان التأليف العلمى مختلطا إلى حد بعيد بالصور والمجازات والاستعارات . وفى مثل هذا المجال العينى يستحيل أن يقوم علم بالمعنى الصحيح ، إذ أن العلم إنما هو انتقال من العينى إلى المجرد . والتجريد ، الذى هو تركيب ذهنى بحت ، يؤلف عالما علميا خاصا يشيَّد عمدا على نحو منفصل عن التجربة المباشرة.ومن هنا كان قول باشلار : « ينبغى أن تتكون الروح العلمية ضد الطبيعة ، وضد ما تدعونا إليه الطبيعة وتلقننا إياه ، فى داخلنا وفى خارجنا ، وضد الاندفاع الطبيعى ، والواقعة الطريفة المتنوعة . فمن الواجب أن تتكوَّن الروح العلمية عن طريق إعادة تشكيل ذاتها . وهى لا تستطيع أن تتعلم ، إزاء الطبيعة ، إلا بتنقية المواد الطبيعية وتنظيم الظواهر المختلطة ؛ بل إن علم النفس ذاته لن يصبح علميا إلا إذا أصبح نظريا discursive كالفيزياء ، وأدرك أننا لا نستطيع أن نفهم الطبيعة إلا بمقاومتها ، وأن هذا يصدق على ما فى داخلنا مثلما يصدق على ما فى خارجنا »[١] .

وهكذا كان اعتراض باشلار منصبا ، فى الواقع ، على « الخلط » بين مجالَىْ العلم والتجربة اليومية ، لا على هذه الأخيرة فى ذاتها .. فإذا اتُّخذت التجربة اليومية أساسا لبحث علمى ، كان من الضرورى انتقادها . وتدل فكرة

---

(١) G. Bachelard : La Formation de l'esprit scientifique. 7e ed. Paris (Vrin) 1970, p. 23.

المقاومة والتصحيح المستمر ، التى أكد باشلار أنها هى المبدأ الأساسى فى تكوين الروح العلمية ، على أنه يعترف ضمنا بأن التجربة اليومية تفرض نفسها علينا فى شتى المجالات ، ولكن الدخول فى ميدان العلم يحتم علينا أن نقاومها ونصحح أخطاءها . ومجمل القول إن باشلار ، فى نقده للموقف الطبيعى ، كان يتحدث من منظور العالم ؛ وكان له كل الحق فى أن ينتقد العلم المرتكز على الموقف الطبيعى ، والعلماء الذين يخلطون بين مقتضيات كل من العلم والحياة اليومية ، ويطبقون معايير الثانية على الأول ، وكل هذه آراء لا تتعارض على الإطلاق مع ما نقول به من ضرورة الفصل بين المجالين ، وعدم محاسبة أحدهما لعجزه عن تحقيق أهداف الآخر .

* * *

وإذن فمن الضرورى أن نفصل بين مجالى الموقف الطبيعى والموقف العلمى ، ونتجنب الخلط بينهما . ولكن هذا الخلط قد حدث بالفعل خلال تاريخ الفلسفة . وكان مسئولا عن عدد كبير من الأخطاء التى ارتكبت فى ميدان نظرية المعرفة .

ففى الفلسفة القديمة كان الموقف العلمى مندمجا فى الموقف الطبيعى . وكان الخطأ الذى ارتكبه الفلاسفة هو أنهم نظروا إلى الموقف الطبيعى على أنه يمثل العلم فى الوقت ذاته ، ورأوا أن « مقولاته » كفكرة الجوهر ، تعبر أيضا عن الأسس الأولى للعلم . أى أن طبيعة الأشياء تُفهم فهمًا كاملا من خلال الموقف الطبيعى ، بحيث لا تحتاج إلى البحث عن أية صورة أخرى لها مخالفة لصورتها فى حياتنا اليومية — وهذا هو ما يعلل ظاهرة عدم التفرقة بين الفيلسوف والعالم فى العالم القديم .

أما فى عصر انفصال العلم عن الفلسفة ، فقد ارتكب الفلاسفة الخطأ المضاد ، وهو محاسبة الموقف الطبيعى عن عجزه عن تفسير الظواهر العلمية .

وهكذا نُقدت مثلا فكرة « الشيء » ، أو فكرة « الجوهر » على أساس تحليل العلم للصفات المختلفة التي يرجع إليها ما نسميه بالشيء ، وهي صفات بعيدة كل البعد عن صفات « الجوهر » القديم ، ونسى الفلاسفة هنا أن كشف ذلك العالَم العلمي الزاخر ليس معناه هدم الأسس التي يقوم عليها الموقف الطبيعي ، إذ أن تلك الأسس ستظل منطبقة على هذا الموقف مهما كانت درجة التقدم التي يبلغها العلم .

ولنتحدث الآن بشيء من التفصيل عن هذين النوعين من الخلط بين الموقف الطبيعي والموقف العلمي .

* * *

فمن المعروف أن الذهن البشري في العالم القديم لم يكن لديه العتاد العلمي اللازم لاكتشاف « العالم الأصغر » و « العالم الأكبر » على أسس تجريبية صحيحة . حقًا إن بعض النظريات « الذرية » ، وكذلك بعض النظريات الفلكية قد ظهرت ، ولكن الاستنباط العقلي أو الرياضي كان له الدور الأكبر في كشف هذه النظريات . أما في ميادين البحث الأخرى فإن أساس التفكير العلمي كان الارتكاز على وجهة النظر الطبيعية الشائعة ، مع شيء من الترتيب المنهجي الذي تطبق فيه قواعد المنطق الصوري المعروفة . وهكذا كان مجال بحث العلم لا يكاد يختلف كثيرًا عن الأشياء كما تراها أعيننا العادية . ولما كان هذا المجال يكوّن النقطة التي يبدأ منها البحث الفلسفي بدوره ، فإن التمييز بين العلم والفلسفة لم يكن ممكنًا في ذلك العهد .

ونستطيع أن نقول **إن شيوع فكرة « الجوهر » في الفلسفة القديمة كان تعبيرًا عن ارتكاز الفكر القديم بأسره — في المجالين العلمي والفلسفي معًا — على الموقف الطبيعي**.ففكرة الجوهر ترتبط بالموقف الطبيعي ارتباطًا واضحًا ، إذ أن العنصر الأساسي في هذا الموقف هو أننا ندرك « أشياء » ،

وفكرة « الشيء » هذه هي الأساس الذى استُخلصت منه فكرة الجوهر . وكما يميز الموقف الطبيعي بين الشي ومظاهره ، فكذلك كانت الفلسفة القديمة تميز بين الجوهر وأعراضه ، على أساس أن الجوهر هو العنصر الثابت من وراء تغيرات الأعراض .

فالمعنى الأصلي لفكرة الجوهر عند أرسطو هو « الشيء الفردى »[١] ، أو ما يمكن أن يشار إليه بكلمة « هذا »[٢] . وأول تعريف للجوهر فى المقال الخامس من الميتافيزيقا هو « الأجسام البسيطة ، أى التراب والنار والماء وكل شيء من هذا القبيل ، وعلى العموم ، الأجسام ، والأشياء المؤلفة منها ، والكائنات الحية والإلٰهية وأجزاؤها »[٣] . وفى مستهل المقال الثامن يحدد أرسطو الجواهر المعترف بها اعترافًا عاما بأنها هى « الجواهر الطبيعية : وهى النار والتراب والماء والهواء ، أى الأجسام البسيطة ، وثانيا : النباتات وأجزاؤها ، والحيونات وأجزاؤها ، وأخيرًا : الكون المادى وأجزاؤه »[٤] .

وإذا تذكرنا أن مقولات أرسطو كانت تحليلا للطرق التى تقال بها أحكامنا أو عباراتنا على الأشياء ، وأنها كلها تلخيصات لأعم طرق الحكم والحمل فى اللغة المألوفة ، لكانت النتيجة الضرورية هى أن فكرة الجوهر تسجيل لاتجاه عام فى استخدامنا المعتاد للغة . ولم يكن ستخلاص أرسطو لها — شأنه شأن الكثير من عناصر فلسفته ومنطقه — إلا تلخيصًا للأفكار العامة الكامنة من وراء استعمالاتنا المألوفة .

وصحيح أن أرسطو يضيف إلى معنى الجوهر بوصفه الأجسام البسيطة أو

---

(١) Categories. 3 b.

(٢) Metaphysics. 1003 a.

(٣) Ibid 1017 b.

(٤) 1042 a.

الأشياء الفردية معنى آخر ، هو « ماهية » الأشياء[1] ، وأن هذا المعنى قد يتخذ ذريعة لنقل الفكرة من مجال الموقف الطبيعى إلى المجال العلمى ، على أساس أن تفسيرها بالماهية معناه أن الجوهر تعبير عن الطبيعة « الحقيقية » — أو العلمية — للأشياء . ولكن الأمر المؤكد أن فكرة وجود ماهية للأشياء هى فكرة قائمة أيضًا على مستوى الموقف الطبيعى ذاته : ففى تعاملنا اليومى مع الأشياء نفرق حتما بين تغيراتها العرضية أو الكمية أو الكيفية أو الزمانية أو المكانية ، .. إلخ ، وبين الشىء فى ماهيته الحقيقية . وهكذا يكون تعرفى على صديقى « س » بعد سنوات متعددة ، وفى الوقت الذى ازداد فيه جسمه نموًا وتغيرت طباعه واختلفت ملابسه إلخ .. راجعًا إلى تمييزى — فى مستوى الموقف الطبيعى — بين ماهية ذلك الشخص وأعراضه . وإذن فجميع تعريفات فكرة الجوهر عند أرسطو يمكن أن تربط بالموقف الطبيعى ، بحيث تكون الفكرة فى نهاية الأمر تعبيرًا واضحًا عن محاولة أرسطو أن « يفلسف » الموقف الطبيعى أو يكشف مقولاته الكامنة . وهذا التفسير طبيعى تماما من الوجهتين المنطقيه والتاريخية معًا . فلنا كل الحق فى أن نتوقع أن تكون البدايات الأولى لنضوج الفكر البشرى مرتكزة على الموقف الطبيعى ، وأن تكون أول محاولة لبناء منطق شامل تحليلا للعناصر الرئيسية التى ينطوى عليها هذا الموقف .

ولقد أيد الكثيرون ممن كتبوا فى هذا الموضوع ، الرأى القائل بارتباط فكرة الجوهر بالموقف الطبيعى . ففى كتاب Substance & Function يؤكد « كاسيرر » ضرورة فكرة « الشىء » فى تفكير أرسطو ، من حيث إنها هى الأساس الذى بنيت عليه فكرة الجوهر ، التى تعبر « التصورات » عن ماهيتها الحقيقية ، فيقول « إن تحديد التصور حسب جنسه القريب وفصله إنما هو

---

(١) 1017 b.

ترديد للعملية التى يتكشف بها الجوهر الحقيقى على مراحل متعاقبة فى صور وجوده الخاصة . وهكذا فإن فكرة « الجوهر » الأساسية هذه هى التى ترتكز عليها نظريات أرسطو المنطقية الخالصة على الدوام . وهنا يكون النسق الكامل للتعريفات العلمية تعبيرًا كاملا ، فى الآن نفسه ، عن القوى الجوهرية التى تتحكم فى العالم الواقعى »[١] .

وفى موضع آخر يزيد الفكرة إيضاحا حين يتحدث عن « الرأى الساذج فى العالم ، الذى يهيب به الفهم المنطقى التقليدى ويرتكز عليه »[١] . ويتحدث « بلانشيه » عن الارتباط بين دور « الموضوع » فى القضية الحملية التقليدية وبين فكرة الجوهر ، وبالتالى عن أثر الموقف الطبيعى فى المنطق التقليدى فيقول : « .. إن غلبة الموضوع على المحمول فى الحكم تعبر عن أولوية الجوهر على العرض (أو الصفة) فى المجال الانتولوجى ، وأولوية الوجود على المعرفة فى علاقات الفكر بالواقع .

وإن واقعية الجوهر هذه لتعبر بوضوح ، ومعها منطق التصور الذى ترتبط به عن الفلسفة الغامضة (diffuse) للموقف الطبيعى sens commun فى مدنيتنا الغربية »[٢] .

وإذن ، فأرسطو حين قال بفكرة الجوهر لم يفرض شيئًا على الفكر

---

(١) Cassirer : Substance & Function . Dover Publications . N . Y . 1953 p . 7 , 8 .

(٢) Blanché : la science physique . P. U. F. Paris 1948 p , 16 . 17 .

البشرى ، بل لخص طريقة نظر الإنسان إلى الأمور فى حياته اليومية ، وأضفى عليها طابعًا فلسفيًا . وقد أدرك ذلك « ألن » بوضوح فى كتابه عن أرسطو ، إذ قال « لم يكن [أرسطو] هو الذى علّم الناس أن ينظروا إلى الأجسام ، أو أى شيء آخر فى العالم ، على أنها جوهرية . وأغلب الظن أن الناس قد فعلوا ذلك من أقدم عصور الفكر البشرى ، إذ أن من طبيعة الذهن البشرى أن يحزم موضوعات بحثه ، أيا كانت ، فى جواهر وكميات وعلاقات »(١) . وإذن ، ففكرة الجوهر لم تكن عند أرسطو إلا تعبيرًا عن ارتباط الفكر فى عصره بطريقة النظر المألوفة إلى الأشياء .

* * *

ونستطيع أن نقول إن الخطأ الذى ارتكبه نقاد فكرة الجوهر فى الفلسفة الحديثة ، كان هو الاعتقاد بأن الفكرة دخيلة ومفروضة على الذهن البشرى على نحو ما ــ وهو اعتقاد يتجاهل تلك الصفة الأصلية التى لا يمكن أن ينتزعها من ذهننا أى تقدم فكرى أو علمى،وهى صفة الاهتداء إلى « أشياء » فى تجربتنا اليومية على الدوام . ففى رأى لوك مثلا أن فكرتنا عن الأنواع الخاصة من الجوهر تتكون عن طريق « ضم تلك المجموعات من الأفكار البسيطة التى ندرك فى التجربة وفى ملاحظات حواسنا البشرية أنها موجودة سويا ، والتى يُعتقد بالتالى أنها تتلو من التركيب الداخلى الخاص ، أو الماهية المجهولة ، لذلك الجوهر . وهكذا نصل إلى تكوين أفكار عن الإنسان والفرس والذهب والماء ، إلخ وهى أمور أهيب بالتجربة الخاصة لكل شخص أن تنبئنى إن كانت لدينا عنه أية فكرة واضحة ، بخلاف كونها أفكارًا بسيطة توجد سويا»(٢) .

---

(١) D. J. Allan : the Philosophy of Aristotle. (Home Universiy Library. London 1952) p. 106.

(٢) Essay, II, 23, 3.

وطالما أن لوك قد استشهد « بالتجربة الخاصة لكل شخص » ، فمن حقنا أن نرد عليه قائلين إن المصدر الأول والأهم لفكرة الجوهر هو تجربة الناس اليومية . ولا يمكن أن يكون وصفنا لهذه التجربة دقيقًا أو أمينا إذا قلنا إن الناس يجدون فيها مجموعة من الأفكار البسيطة الموجودة معًا ، ثم يكوّنون منها بالتعود فكرتهم عن الجوهر . بل إن الذى يحدث دائمًا — لا فى أيام لوك أو أيام أرسطو فحسب — هو أن يبدأ الناس بالنظر إلى موضوعات إدراكهم على أنها « أشياء » . ولا يمكن الوصول إلى الرأى القائل إن الجوهر مجموعة أو حزمة من الصفات الموجودة معا إلا عن طريق « التحليل الفكرى » ، أما التجربة المألوفة — التى استشهد بها لوك — فتؤدى إلى عكس ما يقول . ومن الغريب أن لوك يقول فى الفقرة التالية مباشرة من كتابه إننا نفترض الأفكار البسيطة موجودة فى جوهر مشترك « لأننا لا نستطيع أن نتصورها موجودة وحدها أو واحدة فى الأخرى »[١] . وهنا ينبغى أن نسأله : لماذا لا نستطيع أن نتصورها موجودة وحدها ؟ وهل فكر فى سبب هذه الاستحالة أو فى دلالتها ؟ ألا ترجع إلى كون تجربتنا فى الإدراك مصوغة على هذا النحو ؟ وفضلا عن ذلك ، أليس هذا دليلا على أن المسألة أكثر من مجرد « التعود » النفسى الذى أشار إليه ؟

وبالمثل يقول هيوم « إن اللون والطعم والشكل والصلابة وغيرها من الصفات المجتمعة فى خوخة أو بطيخة ، تدرك على أنها تكوِّن شيئا واحدًا وذلك نتيجة للعلاقة الوثيقة بينها ، وهى العلاقة التى تجعلها تؤثر فى الفكر على نفس النحو الذى تؤثر عليه الأشياء البسيطة تمامًا — ولكن الذهن لا يقنع بذلك : فكلما رأى الشىء فى ضوء آخر ، وجد كل هذه الصفات مختلفة ، تقبل التمييز والانفصال بعضها عن البعض . ولما كان هذا الرأى فى الأشياء يهدم أفكاره

---

(١) Ibid. II. 23, 4.

الأولى الأكثر طبيعية ، فإنه [أى هذا الرأى] يدفع الخيال إلى ابتداع شيء غير معلوم ، أو جوهر « أصلى » ومادة « أصلية » يكوّن مبدأ الوحدة أو التماسك بين هذه الصفات ، وهو الذى يجعل الشيء المركب جديرًا بأن يسمى شيئًا واحدًا ، رغم تنوعه وتعقيده »[١] . وهنا أيضًا يعترف هيوم بارتباط الفكرة « بأفكارنا الأولية الأكثر أصالة » — أى بموقفنا الطبيعى — ولكنه من جهة لا يستخلص الدلالة الحقيقية لهذا الارتباط ، ويقدم إلينا من جهة أخرى صورة غريبة كل الغرابة عن تجربتنا : هى تلك التى « يبتدع » فيها الذهن أو « يصوغ » دعامة لأفكارنا البسيطة ، وكأن الأمر عملية واعية نقوم بها عمدًا ، وكأن فى وسعنا تحديد الظروف التى قمنا فيها بمثل هذا الجمع « الخيالى » بين الأفكار البسيطة فى جواهر .

والمهم فى هذا كله ، على أية حال ، هو أن أعنف الفلاسفة نقدًا لفكرة الجوهر فى الفلسفة كانوا يعترفون فى كتاباتهم ضمنًا بأن الفكرة مرتبطة بموقف الإنسان الطبيعى ، رغم محاولتهم تصوير التجربة على نحو يخالف ما حدث فعلا فى هذا الموقف . والنتيجة الحتمية للارتباط بين فكرة الجوهر — مفهومة بمعنى أنها إدراك موضوعات إدراكنا على أنها « أشياء » — وبين التجربة اليومية الفعلية للإنسان ، هى أن ذلك الارتباط سيظل مستمرًا وقائما مهما تغيرت الظروف العلمية أو الفكرية التى يعيش فيها الإنسان . ذلك لأن الموقف الطبيعى ، كما لاحظنا من قبل ، غير قابل للتغير ، ومقتضياته الأساسية تظل قائمة على الدوام .

وإذا كان ضمن هذه المقتضيات فكرة وجود « أشياء » لها كيان مستقل قائم ، وما تؤدى إليه هذه الفكرة من القول بوجود « جواهر » ، فإن هذه

---

(١) Treatise, IV., 3. (p. 221.)

المقتضيات ستظل على الدوام لازمة للموقف الطبيعى ، ومن العبث أن يحاول أحد فى أى عصر فصلها عنه .

ومع ذلك ، فمن الشائع جدًا أن نجد فيلسوفا يحاول أن يثبت أن نظرة الإنسان إلى العالم بوصفه مؤلفًا من « أشياء » قد تطورت ، وما زالت قابلة للمزيد من التطور . وسنضرب لذلك مثلين :

— (ا) ففى كتاب « علم الميكانيكا » يقول إرنست ماخ : « إن الطبيعة تتألف من إحساسات هى عناصرها . ومع ذلك فقد التقط الإنسان البدائى أول الأمر مركبات معينة لهذه العناصر — أعنى تلك التى تتسم بثبات نسبى وبأهمية أعظم بالنسبة إليه . فأول الكلمات وأقدمها هى أسماء « أشياء » . وحتى فى هذه المرحلة نجد عملية تجريد للأشياء مما يحيط بها ، ومن التغيرات الصغيرة المستمرة التى تمر بها هذه الإحساسات المركبة ، والتى لا تلاحظ لأنها ليست بذات أهمية عملية . فلا وجود لشىء لا يتغير ، وإنما الشىء تجريد ، والاسم رمز لمركب من العناصر نجرد منه التغيرات . والسبب الذى يجعلنا نطلق كلمة واحدة على مركب كامل هو أننا نريد أن نوحى بكل الإحساسات المكونة دفعة واحدة . فالإحساسات ليست علامات على الأشياء ، وإنما الشىء هو فى الواقع رمز فكرى لإحساس مركب ذى ثبات نسبى . وبعبارة أصح ، فالعلم ليس مؤلفًا من « أشياء » هى عناصره ، وإنما من ألوان وأصوات وضغوط وأمكنة وأزمنة ، وبالاختصار ، فهو مؤلف مما نسميه عادة بالإحساسات الفردية »[١] .

فى هذا النص يحاول المؤلف أن يقنعنا بأن فكرة « الشىء » ترجع إلى عملية

---

(١) D.Ernst Mach : The Science of Mechanics. Quoted from : « The Age of Ideology » Edited by Henry. D. Aiken. Braziller Press. New york 1957. p. 261, 261.

غير صحيحة قام بها الإنسان البدائى لأغراض عملية ، أى أن لفكرة « الشيء » أصلا تاريخيًا ، مرتبطًا بظروف معينة فى مدنية الإنسان ، لا بطبيعة الإنسان نفسه . وهو حين يشير إلى أن أقدم الألفاظ هى أسماء الأشياء ، يرمى إلى إثبات هذا الارتباط بين تكوين فكرة « الشيء » وبين الإنسان البدائى ، على حين أن هذا القدم إن دل على شيء فإنما يدل على تأصل هذه الفكرة فى طريقة إدراك الإنسان من حيث هو إنسان ، وعلى أنها لا تتصل من قريب أو بعيد بأية مرحلة حضارية بعينها .

(ب) وتقترب من ذلك إلى حد بعيد تلك المحاولة التى بذلها « مارجنو Margenau » لإثبات تطور قواعد تلك العملية التى يضفى بها الإنسان صبغة الشيئية على موضوعات إدراكه . فهو يذهب فى كتابه « طبيعة العالم المادى » إلى أن عملية إضفاء الشيئية (reification) تنطوى على عدة عناصر لا يمكن استخلاصها بالتجريد من المعطيات الحسية ، ومن بين هذه العناصر ، عنصر التركيب وفقًا لقواعد قابلة للتغير ، لا كامنة فى طبيعة الذهن البشرى كما اعتقد كانت وأتباعه . وهكذا انتهى إلى أن « عملية إضفاء صبغة الشيئية هى فى الواقع أول خطوة يتخذها جنسنا فى سبيل الوصول إلى الإجراءات الأكثر تعقيدا ، والسائدة حاليًا فى العلوم الدقيقة »[١] . ولنذكر هنا أنه يعرّف عملية إضفاء صبغة الشيئية بأنها « عملية افتراض « شيء » كلما عرض مظهر حسى »[٢] . وهذا التعريف ذاته يستتبع أن تكون هذه العملية مختلفة تماما عن تلك العملية المعقدة التى ندرك بها . فهى عملية افتراض « شيء » ، وليست عملية تعرف على شيء « محدد » . وليست عملية إضفاء صبغة

---

(١) Margenau : The Nature of Physical Reality, Mc Graw.. Hill Publications.

(٢) Ibid - p. 64.

الشيئية ، كما ظن « مارجنو » هى تلك العملية المعقدة التى ندرك بها أن هذه الإحساسات تؤلف « شجرة » ، بل هى مجرد العملية التى ندرك بها أن هذه الإحساسات تؤلف « شيئا » فحسب ، أو على الأصح ، أن هناك « شيئا » ترتبط به هذه الإحساسات . ونحن نعترف أن العملية الأولى عملية معقدة ، وأنها تؤلف بالفعل الخطوة الأولى نحو التصنيف العلمى ، ولكن من الخطأ تحديدها بأنها عملية إضفاء صبغة الشيئية على الأشياء ، بل إنها قد تكون « تعرفًا » أو تحديدا أو تصنيفا ، أى تحديد كنه الشىء ، لا مجرد افتراض وجود « شىء » فحسب . فهذا الفعل الأخير ، أعنى مجرد افتراض شىء ، هو فعل أكثر أصالة ، وغير قابل للتغير ، ولا شأن له على الإطلاق بما يحرزه العلم من تقدم . ولقد كان الخلط بين ذلك الفعل الأصيل ، البسيط ، وبين العملية الأخرى الأكثر تعقيدا ، وهى تحديد كنه هذا الشىء ، من أهم العوامل التى أدت إلى تعقيد العملية البسيطة الأولى ، فكانت النتيجة النهائية لهذا الخلط هى ظهور تلك الآراء التى يبدو أنها تؤدى إلى القول بأن فعلا أصيلا كهذا يمكن أن يتغير تبعا لتقدم العلم أو تطور مدنية الإنسان .

ولو قيل إن علينا أن نقارن ، زمنيًا ، بين النظرة إلى العالم على أنه مكون من إحساسات ، وبين النظرة إليه على أنه مكون من أشياء ، لقلنا إن أساس المقارنة ذاته غير صحيح . فالنظرة الثانية تنتمى إلى الموقف الطبيعى ، والأولى إلى الموقف العلمى . وعلى ذلك فالثانية فى مجالها الخاص ، غير قابلة للتطور ، إذ لا يستطيع أحد أن يدعى أننا كنا أيام أرسطو ننظر إلى التفاحة على أنها شىء أو جوهر ، بينما أصبحنا الآن نعدها مجموعة من المدركات ، أى لونًا وطعمًا وشكلا فحسب ، ونتعامل معها على هذا الإساس . فمن الواضح أن التفاحة كانت ولا تزال ، وستظل دائما « شيئا » بالنسبة إلى موقفنا الطبيعى .

بل إننا فى هذا الموقف الطبيعى نقول بالشىء أولا ، ولا ندرك كيفياته

البسيطة ، بما هى كذلك ، إلا فى عملية تالية . فمن الخطأ الزعم بأن فكرة « الشيء » حاجز لفظى يحجب عنا المكونات الحقيقية للطبيعة ، وهى الإحساسات المباشرة ، وأن تخطى هذا الحاجز الذى تضعه اللغة بيننا وبين الطبيعة يوصل حتما إلى هذه المكونات الحقيقية . فالقول بأن العالم ، فى موقفنا الطبيعى ، مكون من « أشياء » ، هو قول أكثر أصالة من أى وضع لحاجز لغوى .

والواقع أن هذا الرأى ، الذى يرد فكرة « الشيء » إلى اللغة ، ويجعلها حاجزا لغويًا يحجب عنا حقيقة العالم (وهى الإحساسات أو المعطيات المباشرة) ، ينطوى على سوء فهم لمعنى « الاتصال » ذاته ، وبالتالى فهو تعبير عن نظرة قاصرة إلى طبيعة اللغة ووظيفتها ، بالإضافة إلى ما فيه من أخطاء فى نظرية المعرفة . ذلك لأن وظيفة الاتصال هى نقل فكرة أو معنى من ذهن إلى ذهن آخر ، أما « واسطة » هذا النقل فليست هى التى ينصب عليها الاهتمام . ومن الممكن تشبيه اللغة التى تُتخذ واسطة فى عملية نقل الأفكار من ذهن إلى آخر بالعملة الورقية فى عمليات التبادل الاقتصادى . فصحيح أن هذه العملة الورقية بعيدة كل البعد ، من حيث قيمتها الذاتية ، عن السلع التى نبادلها بها ، وليس للورقة المالية فى ذاتها، مهما علت قيمتها التبادلية، قيمة تذكر. ولكن المهم هو أن يعترف الناس فيما بينهم بقيمة واحدة لها . ففى هذا الاعتراف المتبادل تكمن قيمتها وفائدتها ، أما قيمتها الذاتية أو علاقتها بما تتبادل معه فليست لها أهمية . واختلاف القيمة الكامنة للعملة الورقية عما نشتريه بها لا يعنى أبدا أنها لا تصلح للاستخدام فى الشراء والتبادل . ولو طبقنا هذا المثل على المشكلة التى نحن بصددها لتبين لنا بوضوح أن اختلاف اللفظ عن الموضوع الذى ندل به عليه لا يعنى أبدا أن هذا اللفظ يشوه طبيعة هذا الموضوع أو يحول بيننا وبين معرفته . والواقع أن المساواة بين الرمز اللغوى وبين ما يدل عليه ليست مطلوبة

على الإطلاق ، وما الرمز إلا جسر يعبر بالمعنى من ذهن إلى آخر ، وهو يكون قد أدى وظيفته كاملة إذا حقق عملية العبور هذه ، بغض النظر عن علاقته — من حيث التشابه أو المساواة — بالموضوع الذى يعبر عنه .

ولكننا لو تركنا هذا النقد اللغوى جانبا ، وعدنا إلى ذلك التقابل الذى يضعه أنصار الانطباعات الحسية بين التجربة المباشرة — التى نكتسبها عن طريق هذه الانطباعات — وبين التجربة غير المباشرة ، أو التحريف الذى يطرأ على التجربة بفضل إدخال فكرة « الشىء » فى إدراكنا ، لأمكننا إن نقول ، على العكس مما ينادى به أصحاب هذا الرأى ، إن الزعم بأن الإحساسات المباشرة هى المكونات الحقيقية للطبيعة هو الذى يدل على التأثر بالحواجز اللغوية ، على حين أن القول بأن العالم مكون من « أشياء » هو الذى يعكس تأثير التجربة المباشرة . وهذا القول يبدو مضادا تماما للآراء السابقة المأثورة عن فلاسفة عديدين فى مختلف عصور التفكير الفلسفى . ولكن إثباته فى ضوء التفرقة بين الموقفين العلمى والطبيعى ، ليس عسيراً : فتجربة الإنسان الفعلية المباشرة ليست تجربة ألوان وطعوم وأصوات ، وإنما هى تجربة أشياء كاملة — وهذا أمر يقتضيه تكويننا نفسه لا أخطاء الإنسان البدائى ، أو التفكير قبل العلمى . أما فكرة اللون أو الصوت أو الطعم فلا نصل إليها إلا بالتجريد من هذه التجربة المباشرة ، التى هى واحدة لدى كل البشر وفى كل العصور . وهذا التجريد هو الذى يقتضى تصنيفا لغويا ، وتقسيما لإدراكنا المتكامل إلى عناصر مستقلة ، وهذا التصنيف والتقسيم هما اللذان يكونان أول مرحلة من مراحل التفكير العلمى . وبعبارة أخرى ، فكون الأشياء التى هى موضوع إدراكنا المباشر تنقسم إلى عناصر مميزة ، هو كشف لاحق يقتضى عملية معقدة لا بد لحدوثها من تطور عقلى وتهذيب حضارى وتجريد لغوى معقد .

ولقد ناقش « إرنست ناجل » — وهو من أكبر فلاسفة العلم

المعاصرين — مواقف بيرسيون وآير وماخ ، الذين يذهبون إلى أن المعطيات الحسية هى العناصر الأولى والبسيطة لكل معرفة ، وانتهى إلى موقف مشابه لذلك الذى نعرضه ها هنا ، إذ قال : « الواقع أننا إذا تأملنا الأمر من وجهة نظر الحقائق السيكولوجية ، فإن المعطيات الحسية الأولية ليست هى المواد الأصلية الأولى للتجربة ، التى تشيد بواسطتها كل أفكارنا كما تشيد البيوت من أحجار منفصلة . بل إن التجربة الحسية ، على العكس من ذلك ، هى استجابة لأنماط معقدة — وإن تكن غير محللة — من الكيفيات والعلاقات . وتنطوى هذه الاستجابة عادة على ممارسة عادة التفسير والتعرف المبنية على اعتقادات واستدلالات ضمنية لا يمكن استخلاصها من أية تجربة منفردة مؤقتة . وعلى ذلك فاللغة التى نستخدمها عادة لوصف تجاربنا المباشرة ذاتها هى اللغة المعتادة للاتصال الاجتماعى، التى تنطوى على تمييزات ومسلمات يرجع أساسها إلى تجربة جماعية عامة ، وليست لغة تحدد معناها على أساس الإشارة المزعومة إلى ذرات من الإحساسات لم يفسرها الذهن .

« والواقع أن من الممكن فى بعض الأحيان ، تحت ظروف مضبوطة بدقة ، أن نحدد كيفيات بسيطة تدركها الأعضاء الحسية مباشرة . غير أن هذا التحديد إنما يكون خاتمة لعملية مرسومة معقدة من العزل والتجريد ، نقوم بها لأغراض التحليل . وليست هناك شواهد موثوق بها على أن الكيفيات الحسية تدرك على أنها بسائط ذرية ، ما لم يكن ذلك بوصفها نهاية ونتيجة لعملية كهذه . وفضلا عن ذلك ، فعلى الرغم من أننا قد نطلق على هذه النواتج اسم المعطيات الحسية ، وندرج فئاتها المختلفة تحت أسماء متباينة ، فإن فائدة هذه الأسماء ومعانيها لا تثبت إلا من حيث هى إرشادات توجهنا إلى القيام بعمليات تتعلق بأوجه نشاط جسمية واضحة . وإذن فمعانى ألفاظ المعطيات الحسية لا تفهم إلا إذا سلمنا بالتمييزات والمسلمات التى يفترضها اتصالنا

بالموضوعات الخشنة للتجربة . ومعنى ذلك أن هذه الألفاظ لا يمكن استخدامها وتطبيقها إلا من حيث هى جزء من مفردات لغة الموقف الطبيعى . وبالاختصار فإن لغة المعطيات الحسية ليست لغة قائمة بذاتها ، و لم يفلح أحد حتى الآن فى وضع لغة كهذه . فإن لم يكن ثمة لغة كهذه ، فإن الرأى القائل إن كل العبارات النظرية يمكن من حيث المبدأ ترجمتها إلى لغة المضمونات الحسية الخالصة هو رأى مشكوك فيه أصلا »[1] .

* * *

ولنذكر دائما أن كل ماذكرناه من نقد لا يصح إلا فى ضوء التمييز الأساسى بين الموقفين الطبيعى والعلمى ، وهو تمييز لم يكن واضحًا فى الأذهان فى معظم الأحوال . وبعبارة أخرى ، فنحن نعترف قطعا بأن العلم كان على حق تماما فى استبعاده لفكرة الجوهر ، وفكرة الشيء ، من مجاله الخاص عندما وجدها عقبة فى طريق تقدمه . وفى هذا الصدد لا يستطيع أحد أن ينكر حدوث تقدم ملحوظ من العلم القديم ، الذى كان يخلط بين الموقفين الطبيعى والعلمى ، ويحصر الثانى فى حدود الأول ، إلى العلم الحديث الذى اتبع لنفسه منهجا لا يتقيد فيه بحدود الموقف الطبيعى ، مما أدى به إلى إحلال العلاقات الرياضية محل الكيفيات المفتقرة إلى الاطراد والتجانس . فخروج العلم عن حدود الموقف الطبيعى كان إذن تقدما لا شك فيه بالنسبة إلى العلم ذاته .

وبهذا المعنى يمكن القول إن « باشلار » كان على حق تماما حين عاب على المشتغلين بالعلم ، فى الفترة الأولى من العصر الحديث ، أنهم كانوا يجسمون صفات ويضفون عليها كيانا قائما بذاته ، وأنهم بذلك أسهموا فى إعاقة العلم ،

---

(١) Ernest Nagel ; The Structure of Science, New York, Harcourt Brace & World Inc. 1961, P, 121-122.

الذى لا يعترف إلا بالصفات أو العلاقات ، ولا يؤمن بأية كيانات وهمية تتجسد فيها[١] .

ولكن الأمر فى الفلسفة يختلف : فعندما وجد الفلاسفة أن العلم الحديث يستغنى عن فكرة الجوهر ويُحل محلها فكرة العلاقات ، اتجهوا إلى استبعاد فكرة الجوهر استبعادًا تاما ، و لم يتنبهوا إلى أن استغناء العلم عن هذه الفكرة لا يعنى استغناء الإنسان فى موقفه الطبيعى عنها . فالعلم حين شق لنفسه طريقًا

---

(١) قام باشلار فى كتاب « تكوين الروح العلمية » بنوع من التحليل النفسى للتفكير القائم على الواقعية (بمعنى « الشيئية » ، أى التفكير الذى يجسد الصفات والعلاقات فى صورة « شىء » أو « جوهر ») وفى هذا التحليل يربط بين النزعة الشيئية وبين غريزة التملك عند البخيل ، على أساس أن البخيل ينزع إلى تجميد ما يمتلكه وتجسيمه والمحافظة عليه من التغير أو الانسياب . وفى رأينا أن هذا الاتجاه على الرغم من طرافته ، معرض لكثير من المزالق ، ويقبل شتى أنواع التأويلات والاجتهادات . مثال ذلك أننى ، لو كان لى أن أعبر عن رأيى الخاص فى الحالة النفسية التى تجعل الإنسان واقعيا « شيئيا » لركزت تحليلى على عنصر أساسى من عناصر النزعة الواقعية لم يعمل له باشلار حسابا ، هو ذلك الذى يصفه هيدجر بأنه «ترك الموجود يوجد». ففى الواقعية إصرار على أن يظل الموجود موجودا على ما هو عليه ، دون أن تغيره الذات أو يبدله إدراكها . ومثل هذا الإصرارا مضاد تماما للنزوع إلى التملك والاستحواذ . بل إن فيه ، على العكس من ذلك ، نوعا من السخاء أو الكرم ، والاستعداد لمنح الأشياء الأخرى استقلالها ، وللتعامل معها على أساس أنها ليست جزءا منا ، وعلى أساس أنها قائمة بذاتها بغض النظر عن موقفنا الخاص منها . ومن هذه الناحية أعتقد أن للمرء كل الحق فى أن يربط على المستوى النفسى ، بين النزعة الواقعية وبين النضج النفسى الذى يسمح للإنسان بأن يتعامل مع الأشياء فى ظل علاقات موضوعية مستقلة ، على حين أن المثالية ترتبط ، نفسيا ، بالنزعة الطفولية التى لا يستطيع فيها المرء أن يتعامل مع الأشياء إلا إذا « ابتلعها » وجعلها جزءا منه . وعلى أية حال فإن هذا ، كما قلت ، ميدان محفوف بالمخاطر ، يقبل شتى أنواع الاجتهادات .

مستقلا ، نتيجة لاهتدائه إلى منظورات أخرى للعالم مختلفة عن المنظور المعتاد ، قد استغنى عن فكرة الجوهر لأنها لم تعد تلائم هذه المنظورات الجديدة ، ولكن هذا لا يعنى على الإطلاق أنها لم يعد لها مكان فى تجربة الإنسان ، إذ أنها ، هى وفكرة الشيء الوثيقة الارتباط بها ، جزء لا يتجزأ من تجربة الإنسان الطبيعية التى وجدت بعض فروع العلم لزاما عليها أن تتجاوزها . ونقول « بعض فروع العلم » لأن هناك فروعًا تفترض فكرة الجوهر أو الشيء ، وذلك مثل علوم الحيوان والنبات والجيولوجيا والجغرافيا ، الخ ، وهى علوم لن تكف عن معالجة موضوعاتها على أنها « أشياء » بنفس المعنى الذى يدرك به الإنسان موضوعات تجربته فى الموقف الطبيعى على أنها أشياء .

وإذن ، فلم يكن خطأ الفلسفات القديمة ينحصر فى القول بفكرة الجوهر ذاتها ، وإنما فى الاعتقاد بأن هذه الفكرة ، التى تنطبق على مجال الإنسان المعتاد ، تنطبق أيضا على المجال العلمى — أما الفلسفات الحديثة فقد ارتكبت الخطأ المضاد ، وهو محاولة استبعادها من جميع المجالات .

وربما كان شعور كانت بخطأ الاتجاه الأخير هو الذى دفعه إلى محاولة تبرير فكرة الجوهر تبريرًا ترنسندنتاليا . وعلى أية حال فكثيرًا ما انتُقد كانت على أساس أن احتفاظه بفكرة الجوهر فى فلسفته كان يمثل خروجا على الاتجاه العام للعلم الحديث الذى كان قد أخذ يسير بوضوح فى طريق العلاقات الرياضية بدلا من الجواهر . وقد لا يكون هذا الانتقاد فى واقع الأمر إلا مظهرًا آخر للخلط الذى طالما أشرنا إليه ، إذ أن « كانت » ربما لم يكن يرمى إلى تبرير الفكرة فى ميدان العلم (والمثل الذى ضربه « بفكرة » بقاء الطاقة فى كتاب نقد العقل الخالص» ص (B228) كان مجرد مثل عارض لا يقصد به إلا إيضاح فكرته فحسب) ، بل كان يرمى إلى تبريرها على أساس ارتباطها بفكرة

الدوام ، وهى الفكرة التى يعدها « شرطا ضروريا هو وحده الذى يتيح لنا تحديد المظاهر على أنها أشياء أو موضوعات فى تجربة ممكنة » . (B 232) وهكذا يمكن أن يقال إن تبرير كانت لفكرة الجوهر كان راجعا إلى كونها عنصرًا أساسيا من تلك العناصر التى تجعل التجربة ممكنة . بل إنه يؤكد رسوخ فكرة الجوهر بين الفلاسفة وفى الذهن المعتاد بوصفها العنصر الثابت من وراء التغيرات (B 227) . وربما كانت حالة « كانت » مثلا فريدًا لفيلسوف اعترف بضرورة فكرة الجوهر فى تجربة الإنسان المعتادة ، وسط اتجاه فلسفى عام كان يرمى إلى استبعادها من جميع المجالات .

* * *

وسنحاول هنا أن نختبر بعض أمثلة الحالات التى انتُقد فيها الموقف الطبيعى لعجزه عن الوصول إلى الصورة العلمية للعالم ، مع أن هذا العجز أمر لا مفر منه ، وهو جزء من كيان الموقف الطبيعى المستقل عن العلم .

١ — ففى كتاب « ديالكتيك القرن العشرين » يتحدث « فورستنبرج » عن المثال الذى ضربه العالم الإنجليزى « إدنجتن » عن المنضدة التى نعرفها من جهة كشىء نكتب عليه ، ويعرفها لنا العلم من جهة أخرى كمجموعة لا متناهية من الجسيمات والموجات ، ألخ ... فيقول عن هذين التفسيرين .

« إن أحدهما صادر عن الأطفال وأنصاف المتمدينين ، والآخر راجع إلى ملاحظة بصرية بلغت مستوى رفيعًا من الإحكام العقلى والدقة الرياضية .... فنحن هنا إزاء تفسيرين ناتجين عن الملاحظة وردا إلينا من عصرين مختلفين من عصور مدنيتنا : فما أعجب هذه النقيضة ! »[١] .

فى هذا النص نجد مثالا لمفكر يعد الموقف الطبيعى مرتبطًا « بالأطفال

---

(١) Furstenberg : Dialectique du XXe siècle. Paris (Plon) 1955 p. 15.

وأنصاف المتمدينين » فحسب — ولست أدرى كيف يتصرف هذا المفكر ذاته فى حياته العملية إزاء ما لديه من مناضد ! وهو يصف الموقف الطبيعى والموقف العلمى بأنهما راجعان إلى « عصرين مختلفين » ، وكأن الإنسان فى عصرنا العلمى هذا يستطيع أن يستغنى تماما عن فكرة « الشئ » ويعامل المنضدة فى جميع تجاربه — بما فيها تجارب الحياة اليومية — على أنها مجموعة من الدقائق والجسيمات !

٢ — وفى كتاب « العلم الفيزيائى » يقول « بلانشيه » : « إن الإصلاح الذى أحدثه تطبيق طريقة التفكير الرياضية على فهمنا للواقع يقترن إذن بتغير أساسى فى نظرتنا إلى الواقع وعلاقته بالروح . فلم يعد الواقع نقطة بداية ، بل أصبح حدًا نهائيًا للمعرفة . ولم يعد يعطى للحساسية عن طريق صفات جوهر ، بل إن العقل هو الذى يركبه بأن يجعل منه نسقا من العلاقات . وهكذا تتحقق فى ميدان المعرفة وميدان الوجود تلك الثورة « الكبرنيكية » التى قدم إلينا كانت التعبير الفلسفى عنها : فالأشياء من الآن فصاعدا ، هى التى تدور حول الروح بما لهذه من جاذبية »(١) .

مثل هذا التصوير لتطور العلم قد يبدو فى ظاهره صحيحًا ، غير أن الخطأ الذى ينبغى أن ننبه إليه هو أن هذا النوع من التفكير يصور الأمور كما لو كان من الواجب أن تختفى تلك الصفات الحسية التى تقدم إلينا الواقع اختفاء تاما ، فلا يعود هناك مجال إلا لنسق العلاقات الرياضية التى يكونها العقل . ولكن الواقع أنه إذا كانت قد حدثت فى مجال العلم « ثورة كبرنيكية » فإن هذه الثورة لم تقض على « النظرة البطليموسية » التى لا تزال قائمة فى مجال الموقف الطبيعى ، والتى لا يمكن أن يغير منها تطور العلم .

٣ — ففى المثلين السابقين إذن تعبير عن الاعتقاد الخاطئ بأن تطور المنهج العلمى الحديث يؤدى إلى تغيير « كامل » فى نظرة الإنسان إلى العالم ، وكأن

---

(١) Blanché : la science physique et la rèalitè. p. 33.

الموقف الطبيعى هنا يحاسب على عدم مجاراته لتقدم العلم ، الذى يُظن أنه يؤدى إلى رفض الأول تماما . ومثل هذا الخطأ ناتج بلا شك من عدم التنبه إلى اختلاف وظيفة كل من الموقفين .

غير أن هناك فئة أخرى من النقاد تتخذ الموقف المضاد ، فتحاسب العلم على عجزه عن تقديم وصف كامل لجميع أوجه الموقف الطبيعى — وهو خطأ لا يقل فى نظرنا عن الخطأ السابق .

ففى كتاب « العلم والواقع » يقول « برونر » :

« إن أى اختلاف عددى لا يصل أبدا إلى إيضاح كنه اختلاف الألوان .. وإن العلم ، إذ يقتصر على معالجة العالم من ناحيته القابلة للعد ، إنما يختار سبيلا يؤدى إلى تضييق نطاق اتصاله بهذا العالم ...

ونتيجة ذلك أن الفيزياء ناقصة على الدوام ، مادامت نظرتها إلى الشىء عاجزة عن كشف الشىء ذاته لها ... »[1] .

مثل هذا النقد — الذى يعد محور كتابات فيلسوف مثل برجسون — يحمل على العلم لأنه لا يقدم للعالم صورة عينية ملموسة كتلك التى تجلبها لنا حواسنا — وهذا أيضًا خطأ ناتج عن الخلط بين وظيفتى الموقف الطبيعى والموقف العلمى . فليس من شأن الموقف العلمى على الإطلاق أن يقدم عن العالم تلك الصورة التى نحتاج إليها فى سلوكنا اليومى ، بما فيها من كيفيات عينية .

ولعل هذه الأمثلة المختارة من مفكرين ذوى اتجاهات مختلفة ، كافية لإيضاح ما نقصده بفكرة الفصل بين المجالين العلمى والطبيعى . فمهمة العلم الأساسية هى تقديم تفسير للظواهر يؤدى إلى « فهمها » وكشف قوانينها العامة . وهو فى سبيل ذلك يتبع منهجا يؤدى به إلى رد المركب إلى البسيط ،

---

(١). Brunner : Science et réalité. Paris (Autier) 1954. P.41 42

وإحالة الكيف إلى الكم كلما أمكن ذلك . أما الموقف الطبيعي فهو تعبير عن نظرتنا إلى العالم كما نسلك فيه عمليًا على نحو يفي بمطالبنا الحيوية . ومن هنا كان هذا الموقف يُبقي بالضرورة على اختلافات الكيفيات ولا يحاول على الإطلاق ردها إلى نسق كمي مطرد . فالألوان التي يردها العلم إلى موجات ، والتي لا يختلف الواحد منها عن الآخر إلا كميا ، هي ظاهرة أساسية من وجهة النظر الطبيعية والاختلاف الكيفي بين اللون يؤدي في ذلك الموقف وظيفة أساسية : فالتمييز بين الأبيض والأسود لا غناء عنه لإمكان الإبصار ، وبالتالي إمكان السلوك العملي وتجنب العوائق ، والتمييز بين الألوان الأخرى يؤدي وظيفة أساسية في تذوقنا الفني لموضوعات الإبصار ، والتمييز بين الأصوات لا بد منه للتعامل مع الناس ومع البيئة الطبيعية ، إلخ ...

وهذه التفرقة الواضحة بين وظيفة الموقفين هي وحدها الكفيلة بحفظ حقوق كل منهما كاملة : إذ تؤدي إلى الدفاع عن موقف الإنسان الطبيعي ضد الاعتقاد بإمكان تغلغل الصورة العلمية للعالم في جميع المجالات ، وإلى الدفاع عن العلم في الآن نفسه من تهمة العجز عن تقديم صورة « عينية » كاملة للعالم .

الفلسفة والموقف الطبيعي

انتهى بنا بحثنا السابق إلى النتيجة الهامة التالية ، وهي أن الموقفين الطبيعي والعلمي كانا غير واضحي التميز فى الفكر القديم ، شأنه فى ذلك شأن كل محاولة مبتدئة ، ثم تفرعا بالتدريج بحيث اتضحت خصائص كل منهما ووظائفه وأغراضه الخاصة التى يخدمها . كما انتهى بنا هذا البحث إلى نتيجة أخرى لا تقل عن هذه أهمية ، وهى أن هذا التمييز غير واضح فى أذهان الكثيرين ، بدليل أن الموقف الطبيعي كثيرًا ما يلام لأنه يعجز عن تقديم تفسير للظواهر له دقة التفسير العلمي وإحكامه ، مثلما يلام الموقف العلمي أحيانًا لأن الصورة التى يقدمها عن العالم تفتقر إلى عينية الصورة الحسية المعتادة وثرائها .

فأين تقع الفلسفة بين هذين الموقفين ؟ أعنى هل ينتمى البحث الفلسفى إلى مجال الموقف الطبيعي أم إلى مجال الموقف العلمي ؟ مثل هذا السؤال يثير فى واقع الأمر مشكلة طبيعة التفكير الفلسفى بأسرها ، وهى مشكلة تتعدد الآراء فيها بقدر ما تتعدد المذاهب الفلسفية ذاتها .

ولكى نستطيع أن نحدد المجال الذى ينبغى أن نحصر فيه بحثنا لهذه المسألة ، علينا أن نعرض السؤال بطريقة أدق : فما هى بالضبط طبيعة العمل الذى يقوم به الفيلسوف حين يفكر ؟ أهو بحث علمى ؟ إن الأفكار الفلسفية كثيرًا ما أثرت فى العلم وتأثرت به ، ولكنى لا أظن أن الكثيرين يعجزون عن تمييز طبيعة مهمة العالم من مهمة الفيلسوف . فهل يمثل تفكير الفيلسوف إذن تعبيرًا عن الموقف الطبيعي ؟ الرد المألوف على هذا السؤال هو أن الفلسفة مبحث قائم بذاته ، لا تستطيع أن تقول عنه إنه بحث علمى بالمعنى الدقيق للكلمة ، أو

مجرد تعبير عن الموقف الطبيعي المعتاد ، الذى يكاد الفلاسفة يخرجون عنه فى معظم الأحوال .

ومع ذلك ، فإن عرض السؤال مازال فى حاجة إلى مزيد من الإيضاح،فقد تحدثنا من قبل عن الموقف الطبيعي من حيث هو موقف الإنسان فى حياته العملية المعتادة ، حين ينظر إلى العالم على أن فيه « أشياء » ، وحين يعد هذه الأشياء ذات وجود مستقل خارج عنه ، وذكرنا أن الموقف العلمى يبحث عن أوجه كامنة من وراء الوجه الذى يراه إدراكنا المعتاد ، وذلك لأغراض مختلفة تمامًا عن أغراض هذا الإدراك ، أعنى لأغراض الفهم والتفسير ، لا السلوك العملى والحيوى وحده . والآن ، فما الذى يتيح للعلم اتخاذ مثل هذا الموقف المستقل عن الموقف الطبيعي ؟ أعنى كيف يتسنى له أن يكوّن عن عالمنا هذا صورة مختلفة عن تلك التى نكونها فى حياتنا اليومية ؟ لا شك أن الذى أتاح له ذلك هو المنهج من جهة ، والمعدات من جهة أخرى . فبفضل المنهج المنظم الدقيق ، وبفضل الآلات العلمية ، بأوسع معانى هذه الكلمة ، أمكن كشف هذه الصور المتعاقبة للعالم ، التى يزيدها العلم دقة على الدوام كلما تقدمت مناهجه ومعداته .

ولكن هل توافر لدى الفيلسوف مثل هذا المنهج وهذه المعدات ؟ أما المعدات فهى بطبيعة الحال منعدمة تمامًا ، وأما المنهج فهو ما اعتدنا أن نسميه فى الفلسفة « دقة التفكير » ، وهو لا يعدو فى رأيى أن يكون قدرة الفيلسوف على اتباع قواعد الاستدلال دون خطأ . وهذا التعريف للمنهج ، فضلا عن ذلك ، نظرى بحت ، ويمكن أن يؤدى إلى نتيجة عكسية ، إذ أن الإلمام الدقيق بقواعد الاستدلال يكسب المرء قدرة خفية على الخروج على هذه القواعد بطريقة بارعة لا يسهل كشفها ، ومن هنا كانت تلك الأخطاء الاستدلالية التى لم يسلم منها فيلسوف ، والتى لا نستطيع أن نقول إنها كلها تُرتكب عن

عمد ، ولكنها تدل ، على أية حال ، على أن منهج الفلسفة مخالف للمنهج العلمي ، لأن الأخير ، رغم قابليته للتطور والتجديد المستمر ، ينمو بطريقة تراكمية إلى حد ما ، بينما لا تزال أكثر الموضوعات الفلسفية الأولية موضوعًا للجدل حتى اليوم .

وإذن فليست لدى الفيلسوف « وسائل » كتلك التي تمكن بها العلم من الخروج عن الموقف المعتاد . وهنا تبدأ تلك الصفات المميزة للفلسفة فى الظهور . فالفلسفة تبدأ بالفعل من موقفنا الطبيعي ، و « الموضوعات » التى يبحثها الفيلسوف ، ولا سيما فى ميدان نظرية المعرفة ، هى بعينها موضوعات الموقف الطبيعي . وقد يقال إن العالم أيضًا يبدأ من موضوعات الموقف الطبيعي ، ولكن الواقع أن هذه ما هى إلا نقطة البداية الأولى ، التى سرعان ما يتجاوزها العالم بقدر ما يمكّنه منهجه ومعداته من تحويل الكيفيات فى موضوعات الموقف الطبيعي إلى كميات . أما الفيلسوف فإنه يظل حتى النهاية فى حدود هذه الموضوعات . ومع ذلك فإنه يريد منا فى معظم الأحيان أن نصور هذه الموضوعات بصورة مخالفة لصورتها فى موقفنا الطبيعي ، وذلك بقوة قواعد الاستدلال وحدها .

والآن ، فلنضرب بعض الأمثلة الكفيلة بتوضيح العبارات المجردة السابقة . فحين يشرح باركلى فكرة « وجود الشيء هو كونه مُدْرَكاً » ، يلجأ دائمًا إلى أمثلة كهذه :

« إننى حين أقول عن المنضدة التى أكتب عليها إنها توجد ، أعنى أننى أراها وأحسها ، وإذا غادرت غرفتى فسأقول إنها موجودة ، بمعنى أننى لو وُجدت فى غرفتى فسأدركها ، أو أن روحًا أخرى معينة تدركها بالفعل »[1] .

---

(1) Berkeley ; A Treatise Concening the Principles of Human Knowledge, part 1, § 3.

وحين يناقش هيوم اعتقادنا بوجود فئة معينة من الانطباعات وجودًا مستمرًا ، يضرب أمثلة كهذه : « تلك الجبال والبيوت والأشجار ، التى تقع عليها الآن أنظارى ، قد بدت لى دائما فى نفس النظام . وعندما لا أعود أراها بإغماض عينى أو إدارة رأسى ، فسرعان ما أجدها تعود إلىّ دون أدنى تغيير ... »[١] .

وحين يتحدث عن فكرة الوجود الخارجى للأشياء ، يشرح رأيه من خلال هذا المثل : « إن نفس هذه المنضدة التى نراها بيضاء ، ونشعر بصلابتها عند اللمس ، يُعتقد أنها توجد مستقلة عن إدراكنا ، وأنها شىء خارج عن ذهننا الذى يدركها . وحضورنا لا يضفى وجودًا عليها ، كما أن غيابنا لا يزيلها ، وهى تحتفظ بوجودها مطردًا كاملا ، مستقلا عن حالة الكائنات العاقلة التى تدركها أو تتأملها .

« غير أن هذا الرأى العام والأولى الذى يقول به جميع الناس ، سرعان ما يهدمه أبسط قدر من التفلسف ... فليس ثمة شك ، فى رأى كل ذى عقل فاحص ، أن تلك الموجودات التى نقصدها حين نقول : هذا البيت ، أو هذه الشجرة ، ليست إلا إدراكات فى الذهن ، ونسخ أو تمثلات عابرة لموجودات أخرى تظل مطردة مستقلة »[٢] .

فموضوع تفكير الفيلسوف فى هذا الميدان هو إذن موضوعات إدراكنا المعتاد ، وهو يظل يلتزم هذه الموضوعات إلى النهاية ، وكل ما يفعله هو أن يقدم إلينا تحليلا يستخدم فيه براعته المنطقية ، ويُخضع فيه للبرهان أو للتفنيد ذلك الموقف الطبيعى الذى يرى الذهن المعتاد أنه ليس موضوعًا للتفكير النظرى على الإطلاق . وليس فى وسع الفيلسوف حين يبحث مشكلة المعرفة أن يتحدث

---

(١) Treatise, BK,I, IV, P, 194 (Oxford Edition)

(٢) Enquiry, § 118. (p, 151, 152 in Oxford Edition)

عن موضوعات غير « المنضدة » أو « البيوت » أو « الأشجار » إذ أنه لا يملك « الوسيلة » التى تمكنه من تجاوز هذه الموضوعات أو النظر إليها من أوجه أخرى . حقا إنه يتحدث من آن لآخر عن « المنضدة من حيث هى مجموعة من الذرات والموجات » ، ولكن هذه فى واقع الأمر تعبيرات مستعارة من الميدان العلمى ، وليس للفيلسوف نفسه الكلمة الحاسمة فيها .

وإذن فالفيلسوف ، عندما يلتزم ميدانه ، يتخذ نقطة بدايته من الموقف الطبيعى حتما ، ويعالج نفس الموضوعات التى نعالجها فى موقفنا الطبيعى . وهذا هو ما كان يعنيه « كانت » حين جعل فلسفته النظرية تركز حول بحث « المبادئ التى تجعل التجربة ممكنة » . فالأمر الذى لا شك فيه أن كلمة « التجربة » كما استخدمها « كانت » ، تعنى تجربة المعرفة المألوفة لدى الإنسان . أى أنه بينما يسلّم الإنسان فى موقفه الطبيعى بأنه يعرف أشياء توجد فى مكان وزمان ، وبينما ينسب إليها عددًا وسببا ، فإن فلسفة « كانت » تنقب عن الشروط الكامنة من وراء عناصر هذه التجربة الطبيعية ، وتبحث فى « شروط إمكانها » .

وصحيح أن « كانت » بذل فى بعض الأحيان جهدًا لإثبات كون هذه الشروط هى ذاتها شروط إمكان العلوم الرئيسية ؛ كمحاولته أن يثبت أن فكرتى الزمان والمكان هما أساس إمكان العلم الرياضى ، وأن تصورات الذهن هى أساس إمكان العلم الطبيعى ، غير أن هذا فى رأينا تطبيق تال ، تعلله تلك النزعة القوية إلى التوحيد المذهبى عند « كانت » ، وهى النزعة التى جعلته يحاول تفسير كل أطراف المعرفة المباشرة من خلال مبادئ موحدة . أما المعنى الأصلى لفكرة « التجربة » فلا يمكن ، فى رأينا ، إلا أن يكون تجربة المعرفة المألوفة التى نتركها فى حياتنا اليومية دون تحليل ، والتى يكرس « كانت »

أبحاثه النظرية للبحث عن شروط إمكانها .

وينتهى « جينز Jeans فى كتابه « الفيزياء والفلسفة » إلى نتيجة مماثلة ، ولكنه يتخذها أساسا لاستخلاص رأى يختلف تماما عما نقول به هنا . فهو يربط بين قضايا الفلاسفة وبين العالم المألوف الذى يطلق عليه اسم « العالم الملائم لحجم الإنسان The man-sized world » ويقول « إن جميع النتائج التى توصل إليها الفلاسفة حتى وقتنا الحالى كانت نتائج استنبطتها أذهان تنتمى كلها إلى نمط واحد — هو النمط البشرى — وتتأمل مدركات تنتمى إلى عالم واحد »(١) . هذا العالم الواحد هو العالم الملائم لحجم الإنسان . ومن خلال هذا العالم يتحدث جميع الفلاسفة ، ومنه استمد فيلسوف مثل « كانت » مقولاته التى اعتقد أنها تنتمى إلى تركيب الذهن البشرى ذاته .

ولا شك أن هذا الرأى يتفق تماما مع ما قلناه عن ارتباط الفلسفة بالموقف الطبيعى ، ولكن الفارق بين الرأى المعروض فى هذا البحث وبين رأى « جينز » يرجع إلى اعتقاد هذا الأخير بأن الحالة العلمية السائدة فى عصور هؤلاء الفلاسفة هى التى جعلت معارفهم ترتبط بالعالم الملائم لحجم الإنسان . ففى رأى « جينز » أن مقولات « كانت » تنتمى إلى عصر كان العالم الملائم لحجم الإنسان فيه هو العالم الوحيد الذى يعترف به العلم ، فى حين أن أى فيلسوف فى عصرنا هذا ينبغى عليه أن يستبعد فكرة الجوهر وفكرة العلية لأنهما لا تصحان على عالم الفيزياء الذرية .

وهنا يظهر الفارق بوضوح : فنحن نرى أن مثل هذه المقولات والمبادئ

---

(١) Physics and Philosophy. Ann Arbor, 1958 . ص ٧٠ ويلاحظ أن تعبير جينز عن أذهان الفلاسفة بأنها منتمية إلى « النمط البشرى » هو تحصيل حاصل ، وينطبق أيضًا على كل العلماء والمفكرين فى جميع العصور .

الفلسفية تتحدث عن العالم الملائم لحجم الإنسان لا لأنه هو العالم الذى كان العلم يعرفه فى عصر هؤلاء الفلاسفة ، بل لأنه هو العالم الذى يحيا فيه الإنسان حياته اليومية . وهذا العالم ، بمعناه الأخير ، غير متغير ، ولا يمكن أن تؤثر فيه أية كشوف علمية . وارتباط الفلاسفة بهذا العالم ارتباط لا مفر منه ، إذ ليس لديهم من الوسائل ما يمكنهم من تجاوزه . ومن هنا كان الفارق بيننا وبين « جينز » ينحصر فى أنه ، إذا كان هذا الأخير قد رأى وجوب استبعاد فكرة الجوهر نهائيًا من مجال الفكر ، على أساس أنها لا تنطبق على عالم الفيزياء الذرية ، فإنا نرى أن هذه الفكرة صحيحة فى المجال الذى قصد بها الانطباق عليه ، وهو مجال الحياة اليومية[1] ، وستظل صحيحة فى هذا المجال مهما تغير موقف العلم منها ، ومهما كشف عن عوالم لا تصح عليها .

* * *

وإذن فللفلسفة تلك الصفة الفريدة ، وهى أنها تبدأ من موضوعات الموقف الطبيعى ذاتها ، ولا تملك الوسيلة التى تتيح لها تأمل هذه الموضوعات

---

(١) ليس عندى من شك فى أن القارئ ، ولا سيما إذا كان من الفلاسفة المحترفين ، قد أحس بنوع من الازدراء حين قرأ كلمة « الحياة اليومية » هذه ، بعد ما ارتبطت ذلك الارتباط القوى فى أذهان الفلاسفة بمعانى التفاهة والعقم والزوال . ولكم أود أن تكون الاستجابة الذهنية التى تثيرها كلمة « الحياة اليومية » هى نوع من زيادة الاهتمام بها أو الانتباه إليها ، طالما أنها تشير إلى أكثر تجاربنا شيوعا والتصاقا بنا . ولكم أود أن يحل معنى « الأهمية » والشيوع محل معنى « العقم » والعرضية الذى ربطه الفلاسفة طويلا بالحياة اليومية . ولعل هذا البحث ، إذا نُظر إليه من الزاوية النفسية ، لا يعدو أن يكون مساهمة فى تغيير الارتباطات التى تثيرها كلمة « الحياة اليومية » على النحو الذى أشرت إليه ها هنا .

من منظور مخالف لهذا الرأى ، وهى فى ذلك تختلف عن العلم ، الذى يستطيع بفضل منهجه ومعداته أن يتخذ لنفسه موضوعات خاصة به ، لا تشترك مع موضوعات الموقف الطبيعى إلا فى البدايات الأولى للعلم فحسب .

ولكن من الملاحظ ، من جهة أخرى ، أن البحث الفلسفى يؤدى فى معظم الأحيان إلى نتائج مضادة للموقف الطبيعى ، بل يستهدف القضاء على هذا الموقف منذ البداية ، أما العلم فإنه حين يبدو مخالفًا للموقف الطبيعى ، يتخذ فى واقع الأمر ميدانا مستقلا ، تاركا الموقف الطبيعى وشأنه .

صحيح أن بعض العلماء قد حاولوا أن ينتقدوا هذا الموقف بناء على نتائج أبحاثهم ، غير أن هذا الانتقاد فى الواقع تطبيق « فلسفى » للنتائج العلمية وليس جزءًا من صميم البحث العلمى . أما فى الفلسفة فإن هذا الانتقاد يكاد بالنسبة إلى معظم المذاهب يكون نقطة البداية التى لا بد منها للتفلسف . وهكذا يقول العالم : إن هذه المنضدة تكوّن مجموعة من الذرات والموجات إذا استخدمنا فى بحثها المنهج العلمى والمعدات العلمية ، وهذا يعنى الاعتراف ضمنا بأنك تستطيع أن تعاملها على أنها منضدة بالمعنى المألوف طالما أنك فى موقف لا تحتاج فيه إلى استخدام هذه المعدات وهذا المنهج . أما الفيلسوف فيقول : إن هذه المنضدة نفسها ، كما تدركها أنت ، ليست شيئا ماديا خارجيا ، وإنما هى ذاتية ، وإدراكك لها على أنها شىء خارجى هو إدراك باطل . وهكذا يكون ميدان المعركة فى الفلسفة هو موضوعات الموقف الطبيعى ذاتها ، ولا يتسنى للفلسفة ، طالما أنها تلتزم حدودها ؛ أن تحارب فى أى ميدان غير هذا .

والمشكلة التى نود أن نبحثها فى الفصول التالية هى : هل الفلسفة على حق حين تعترض على الموقف الطبيعى بقوة المنطق وحدها ؟ أعنى هل تستطيع أن

تخالف هذا الموقف أو تخرج عنه دون أن يكون لديها ما لدى العلم من وسائل ، وأن تدعونا ، عن طريق الاستدلالات وحدها ، إلى أن ننظر إلى العالم على أنه « ليس » مكونا من أشياء خارجة عنا ؟ أليس هناك احتمال قوى فى أن تكون استدلالات الفلاسفة هنا باطلة ، أو عاجزة عن الوصول إلى هذه النتيجة ؟ بل أليس هناك احتمال قوى فى ألا تكون المشكلة ذاتها قابلة للحل عن طريق الاستدلال أو المنطق عامة ؟

مراحل المثالية

(ا) الشك فى الحواس

سبق أن حددنا المعنى الذى سوف نستخدم فيه كلمة المثالية فى هذا البحث : فهى تعنى هنا كل مذهب يقف موقفًا مضادًا للموقف الطبيعى ، وهذا ، كما ذكرنا ، معنى أوسع بكثير من المعنى المألوف للكلمة ، ولكنه دون شك ينطوى على هذا المعنى المألوف بوصفه جزءًا منه .

وأول مرحلة فى مراحل خروج المثالية عن الموقف الطبيعى ، هى الشك فى الحواس . ومن الواجب منذ بداية الأمر أن يُحدد بدقة معنى عبارة « الشك فى الحواس » هذه كما تستخدم لدى المثاليين . فالمقصود من العبارة ليس الشك فى أداء الحواس لعملها ، وإنما الشك فى قدرتها على نقل موضوعات خارجية لنا . فالمثالى لا يشك فى قدرة العين على إدراك شكل كرى أحمر اللون ، ولكنه يشك فى كون هذا الشكل الذى تنقله إلينا « تفاحة » يُفترض أن لها وجودًا خارج وجودنا . وسوف نرجئ إلى موضع تال مناقشة دلالة هذا المعنى بالنسبة إلى مشكلة الإحساس ، لأن هدفنا الحالى هو إيضاح المعنى نفسه فحسب .

١ ــ وهناك ظاهرة واضحة كل الوضوح فى هذا الشك المثالى ، هى أنه يعتمد ، فى كل الأحوال تقريبًا ، على « حالات الشذوذ » ــ أعنى أن أول ما يفعله المثالى لتبرير شكه فى الحواس هو أن يأتى بأمثلة لحالات « شاذة » فى الإحساس ، وفى ذهنه أن الشك فى البعض يبرر الشك فى الكل .

وسوف نضرب أمثلة قليلة لالتجاء المثاليين إلى حالات الشذوذ ، وهى أمثلة سنختارها بوصفها تمثل اتجاها عاما فى المثالية فحسب :

فنطقة البداية فى تفنيد أفلاطون للنظرية القائلة إن الإدراك الحسى هو مصدر المعرفة ، هى الرجوع إلى ما يحدث فى « الأحلام ، والأمراض ، وفى حالة الجنون بوجه خاص ، وفى مختلف أوهام السمع والإبصار أو غيرهما من الحواس »(١) .

وحين يحاول هيوم أن يفند الاعتقاد بوجود موضوعات إدراكنا وجودًا مستمرًا مستقلا (وهو الاعتقاد السائد فى الموقف الطبيعى) ، يضرب أمثلة بالتجارب الآتية : « عندما نضغط بإصبعنا إحدى عينينا ، نرى فى الحال أن كل الأشياء قد أصبحت مزدوجة ، وأن نصفها قد انتقل من موقعه المألوف الطبيعى . ولكن لما كنا لا ننسب إلى كل من هذين الإدراكين وجودًا مستمرًا ، ولما كان لكل منهما طبيعة واحدة ، فإنا نرى من ذلك أن جميع إدراكاتنا تتوقف على أعضائنا ... وهذا الرأى يؤيده ... ما يطرأ على لون [الأشياء] وكيفياتها الأخرى من تغيرات ، نتيجة لمرضنا وتغير مزاجنا .. ومن هذا كله نرى أن إدراكاتنا الحية ليس لها أى وجود متميز أو مستقل »(٢) .

ويعرض شوبنهور البراهين الآتية للتدليل على أن العقل ، لا الحس ، له الدور الأكبر فى عملية الإدراك . فهو يشير إلى « الطريقة التى يتعلم بها الإبصار الأطفال والأشخاص الذين ولدوا ضريرين ثم أجريت لهم عمليات جراحية ... والرؤية المزدوجة واللمس المزدوج عندما يتغير موقع أعضاء الحس من وضعه الأصلى ... وآلة الصور المجسمة (Stereoscope) — كل

---

(١) Theaetatus. 157 - 158.

(٢) Treatise. p. 211.

هذه براهين أكيدة دامغة على أن كل إدراك لا يتم عن طريق الحواس وحدها ... »[١] .

لا يستطيع أحد أن يقول إن هذا النوع من الأمثلة هو النوع الوحيد الذى يضربه المثاليون للتشكيك فى الحواس ، ولكن لا جدال فى أنه يمثل عنصرًا قويًا من عناصر النقد المثالى للحواس ، بل إنه يكاد يكون نقطة البداية المتكررة دائما فى هذا النقد .

ولكن ، عندما نقول فى موقفنا الطبيعى إن الحواس تنقل إلينا معرفة ، بالعالم الخارجى ، فما الذى نقصده « بالحواس » هنا ؟ إننا نقصد بلا شك ، حواس الإنسان السوى ، السليم ، أعنى الإنسان الذى اكتملت حواسه الخمسة ، ويدرك وهو فى حالة طبيعية لا يشوبها مرض أو شذوذ . أليس من المضحك إذن أن يرهق الفلاسفة المثاليون أنفسهم فى سبيل البحث عن حالات « شاذة » لكى يحملوا على الإدراك عامة ، حتى لو كان سويا — فيظلون يتحدثون ، مثل ديكارت ، عن حالات الهلوسة ، أو مثل باركلى عن المولود أعمى ، أو مثل شوبنهور عن ازدواج الرؤية ، أو مثل هيوم عن الجنون ، حتى ليكاد ميدان نظرية المعرفة يتحول إلى « مصحة » كل نزلائها من الشواذ والمنحرفين والمجانين ، ويظل أطباؤهم من الفلاسفة يرعونهم بكل حدب ، لا لكى يشفوهم ، بل لكى يخيفوا بهم الأصحاء !!

إن المبدأ الذى يعتمد عليه المثاليون فى هذه الحالة ، وهو مبدأ « ما يصح على الجزء يصح ، أو قد يصح ، على الكل » — هذا المبدأ لا يكون صحيحًا إلا إذا كان الجزء والكل مشتركين فى الكيف ، أعنى إذا كان الكلام ينصب دائما على حالة واحدة للحواس . ولكن الذى يحدث بالفعل هو أن المثالى يضرب أمثلة من حالات الإحساس « الشاذة » للتشكيك فى الإحساس السوى ، وهو

---

(١) Schopenhauer : The World ... Vol. 1., P. 12, 13.

خطأ حتى من ناحية الاستدلال ذاته .

والأمر الذى لا شك فيه أن منهج الالتجاء إلى حالات الشذوذ يؤدى إلى التشكيك ، لا فى الحواس وحدها ، بل فى أية قوة أو ملكة أخرى لدى الإنسان . ففى وسع المرء ، باتباع هذا المنهج نفسه ، أن يشكك فى العقل ذاته ، لأن هناك أناسًا يفكرون ، لأسباب مختلفة ، بطريقة فاسدة ؛ وفى المنطق ، لأن الأطفال والمجانين لا يتبعون قواعده ، أو لأنه يعجز عن إرشادهم إلى طريقة التفكير السليم . والأمر الوحيد الذى يحول دون هذا النوع من الشك هو اتباع المبدأ العام ، القائل إن خطأ الحالات الشاذة لا يعنى خطأ الحالات السوية ، لاختلاف الحالتين الأساسى فى الكيف .

٢ — ويؤدى بنا تحليل الأمثلة السابقة ذاتها إلى كشف وجه آخر من أوجه أخطاء الشك المثالى فى الحواس : فكما يعتمد هذا الشك كثيرًا على حالات الشذوذ ، فإنه يعتمد أيضًا على حالات الفصل بين الحواس بعضها وبعض . فمن الأمثلة المألوفة فى كل نقد مثالى للحواس ، مثال : العصا التى تبدو منكسرة فى الماء ، أو مثال السراب ، أو البرج الذى يبدو عن بعد مستديرًا بينما هو فى حقيقته مربع .. إلخ . هذه الأمثلة كلها تفترض نوعا من الانفصال بين الحواس ، وتعتمد على حاسة واحدة ، هى حاسة الإبصار فى معظم الأحيان . فالمعنى الحقيقى لما يقوله المثاليون فى هذه الحالات هو : إذا نظرنا إلى الأشياء من خلال حاسة الإبصار وحدها ، لبدت العصا منكسرة ، .. إلخ والرد البسيط على ذلك هو أننا لو استخدمنا بقية حواسنا — ولا سيما اللمس — فى كل الحالات التى يتحدث عنها المثاليون ، لتمكنت الحواس « وحدها » من تصحيح أخطاء بعضها البعض .

والحق أن هذا الخطأ المثالى ، خطأ فصل الحواس ، وهو فى واقع الأمر مظهر آخر من مظاهر الابتعاد عن الحالة « السوية » فى الإدراك . ففى إدراكنا المعتاد

نستخدم حواسنا كلها معًا ، ولا نجزم بالحكم على شيء لمجرد إدراك حاسة واحدة له ، ما لم يكن هذا الشيء بعيدًا إلى الحد الذى لا يسمح بالوصول إليه . وهكذا يبدو أن النقد المثالى يفترض هنا أيضًا حالة لا تتحقق بالفعل ، هى حالة الفصل بين الحواس .

ولنضرب مثلا واضحًا كل الوضوح على هذا النوع من الخطأ : ففى كتاب Knowledge and Perception ينتهى المؤلف « برتشارد Prichard » فى إحدى مقالاته إلى الاعتراف بأخطاء الحواس ، وهى الأخطاء التى تثبت أننا لا ندرك « أجساما »[1] . ومع ذلك ، فقد توصل إلى هذه النتيجة باتباع منهج غريب حقًا : فهو فى أول المقال يذكر صراحة أنه سوف يحلل دور حاسة واحدة ، هى حاسة الإبصار ، ويقول :

« إننى أفترض أن « الإدراك » كلمة تستخدم للدلالة على الجنس الذى يكون ما نسميه بالإبصار ، والسمع والشم والذوق واللمس أنواعًا له ... ولكنى سأقتصر ها هنا اقتصارًا يكاد يكون تامًا على بحث الإبصار واللمس ، بل على الإبصار بوجه خاص »[1] . وليس من المستغرب على الإطلاق — إن كان هذا هو منهج المؤلف — أن ينتهى إلى الاعتراف بأخطاء الحواس . ولا يشفع له فى ذلك ما قاله من أنه يأخذ حاسة الإبصار على أنها « مثال » لبقية الحواس . فهذا خطأ منهجى أساسى فى هذا الميدان . فمن الواجب ، طالما أننا بصدد مناقشة مشكلة الإدراك ، إعطاء كل من الحواس فرصة إثبات صحة إدراكها ، وإعطاء كل الحواس معا فرصة تصحيح بعضها البعض ، أى بالاختصار ، النظر إلى الحواس وهى متكاملة ، كما تعمل فى الواقع ، لا الاكتفاء بتجريد حاسة واحدة منها .

---

(١) Prichard : Knowlenge and Perception. Oxford U. P. 1950 P, 52.

بل إن من الواجب ، طالما أننا بصدد الحكم على « الحواس » بوجه عام ، أن نشير إلى التكامل « الأفقى » للحواس ، أعنى اشتراك حواس عدة أشخاص فى تصحيح بعضها البعض . فخطأ حاسة شخص ، أو حواس شخص ، لا يعنى أبدًا أن « الحواس » بوجه عام تخطئ . ولنضرب لذلك مثلا : فإذا توقفت إحدى الساعات عن العمل ، أو أسرفت فى التأخير أو التقديم ، فهل يعنى ذلك أن الساعات كلها فاسدة ، وأن من الخطأ الاعتماد على « الساعة » ، بوجه عام ، فى معرفة الوقت ؟ وهلا نقترب جدًا من معرفة الوقت الصحيح إذا قارنا بين ما تدل عليه عدة ساعات مختلفة ؟ حقًا إن هذه المقارنة لن تأتى لنا بنتيجة لها دقة مطلقة ، ولكنها تأتى قطعًا بنتيجة نستطيع الاعتماد عليها ، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقًا بأغراض عملية .

ولقد عاب « آير Ayer » ذاته على الفلاسفة الذين يعالجون موضوع الإدراك الحسى تجاهلهم للطابع الاجتماعى لهذا الإدراك . فقال : إذا جاز أن نقول عن أى شىء قابل للإدراك إنه موضوع فيزيائى ، فلا بد على الأقل أن يكون من الممكن وصفه بأنه يدرك بواسطة أشخاص مختلفين ، وبأنه يلمس ، مثلا ، مثلما يرى . غير هذه الشروط لا تتوافر فى الموضوعات التى نظر إليها باركلى ، ومعظم الفلاسفة الآخرين ، على أنها معطيات نهائية.فما هو معطى مباشرة فى الإدراك الحسى هو ، فى نظرهم ، موضوع ليس له قوام دائم (evanescent) يسمى بالفكرة أو الانطباع أو التمثل أو المعطى الحسى ، وهو موضوع يختص به الملاحظ المنفرد وحده ، بل تختص به حاسة منفردة أيضًا »[١] . مثل هذا الفهم التجزيئى للمعرفة الحسية ــ سواء أكان ذلك عن طريق عزل حاسة واحدة عن بقية الحواس ، أو عن طريق عزل إدراك شخص واحد عن إدراك بقية الأشخاص ــ هو الذى يتيح الفرصة لعدد كبير من

---

(١) Ayer ; The Problem of Knowledge P , 85.

أصحاب الاتجاهات المثالية كيفما يوجهوا انتقاداتهم إلى الادراك الحسى بوصفه وسيلة من وسائل المعرفة . ومن الواجب أن يكون المقصود من المعرفة الحسية هو تلك المعرفة التى تأتى بها حواس الشخص متكاملة ، والتى تقارن نتائجها بنتائج ما تأتى به حواس الأشخاص الآخرين — ولو فُهم الإحساس بهذا المعنى لأصبحت معظم الاعتراضات على الحواس غير ذات موضوع .

٣ — وأخيرًا ، فمن الواجب أن نشير إلى ذلك الرأى الذى توصل إليه كثير من الفلاسفة التقليديين ، والقائل إن الحواس ذاتها لا تخطئ ، إنما يكون الخطأ فى حكمنا العقلى على ما تنقله إلينا النتائج التى نستدل عليها منه . فأرسطو يجعل للإدراك ثلاث مراتب ، تتدرج من الحس الخالص إلى إدراك الصفات الكلية فى المحسوسات ، ويرى أن الخطأ ينعدم فى النوع الأول ويزداد احتماله كلما اقتربنا من النوع الأخير[١] . وكانت يؤكد نفس المبدأ قائلا « إن الصواب والخطأ لا يكونان فى الموضوع بقدر ما لدينا به من حدس ، بل فى الحكم الذى نصدره عنه . فمن الصواب إذن أن نقول إن الحواس لا تخطئ — لا لأن حكمها دائمًا صحيح ، بل لأنها لا تحكم على الإطلاق »[٢] .

ولنا على هذا الرأى القائل بتداخل الحكم العقلى مع الحواس ملاحظتان :

الأولى : أنه ينبغى ألا يُتخذ وسيلة لنقد دور الإحساس فى المعرفة إلا فى حالة واحدة : إذا كان المدافعون عن الإحساس يقولون إنه هو المصدر « الوحيد » للمعرفة — وهو رأى لا أظن أن أحدهم قال به . فمن الممكن التسليم بدور الذهن الأساسى المكمل للإحساس مع الاعتراف فى الوقت ذاته بالدور الهام الذى تقوم به الحواس من حيث هى نقطة بداية تصدر بناء عليها الأحكام الذهنية .

---

(١) Aristotle : De anima 428 B .

(٢) Kant ; Critique of Pure Reason . B 350 .

وثانيًا : أنه إذا كانت العلاقة بين الحواس والذهن متداخلة إلى هذا الحد ، فإن انتقاد الحواس يوازيه انتقاد مماثل ينبغى توجيهه إلى الذهن نفسه . فمن الممكن الإتيان بأمثلة عديدة لحالات يكون الخطأ فيها راجعًا إلى تسرع الذهن أو عدم دقته فى الحكم على ما تنقله إليه الحواس . فلنفرض شخصًا يسير فى الظلام فى حالة خوف من الأشباح — مثل هذا الشخص سيحكم على أى خيال يظهر له فجأة بأنه شبح . وليس الخطأ هنا خطأ الحواس ، إذ أنه فى واقع الأمر لا يعطيها الفرصة الكافية لإدراك كنه هذا الخيال ، بل قد يفر على التو ، نتيجة للحكم المتسرع الذى أصدره ذهنه .

والخلاصة هى أن التفكير المثالى ، الذى يجعل من انتقاد الحواس نقطة البداية فى الخروج عن الموقف الطبيعى ، يرتكب فى هذا الانتقاد الأخطاء الآتية :

(ا) أنه ينظر إلى الحواس — فى كثير من الأحيان — فى حالة الشذوذ لا فى حالتها السوية .

(ب) أنه ينظر إليها منفصلة بعضها عن البعض ، ويغفل الدور الأساسى الذى يؤديه التكامل بين الحواس على المستوى الفردى والمشترك بين الأفراد .

(جـ) أنه يغفل الدلالة الحقيقية لفكرة التداخل بين دور الحواس والذهن ، وهى اشتراكهما معًا فى المسئولية عن الإدراك المصيب والمخطئ فى آن واحد ، على حين تتصور المثالية أن الخطأ يقتصر على الطرف الحسى وحده .

(ب) صفات الأشياء موضوعية أم ذاتية ؟

بعد أن يشكك التفكير المثالى فى الحواس ، تكون الخطوة الطبيعية التالية هى التشكيك فيما تنقله إلينا الحواس ، أعنى أنه إذا كانت الحواس ذاتها موضوعًا للشك ، فمن الطبيعى أن يثار السؤال عن كون الموضوعـات المحسوسة موضوعية أم ذاتية . وإذا حاولنا أن نحدد بدقة المعنى الحقيقى للجدل الذى أثارته نظرية المعرفة التقليدية حول هذه المسألة ، لما وجدنا سوى المعنى التالى : هل هناك اتفاق بين اعتقادنا « العملى » بوجود أشياء خارجية ، وبين الطريقة « الحقيقية » التى تؤدى بها الحواس وظيفتها ؟ وتجيب المثالية على هذا السؤال بالنفى البات : فالطريقة الحقيقية التى تؤدى بها الحواس وظيفتها لا تتفق على الإطلاق مع اعتقادنا العملى هذا ، وإنما يدلنا التحليل الدقيق لعمل الحواس على أن كل مانظنه موضوعيًا هو فى واقع الأمر « ذاتى » بمعنى ما .

ولقد اتضحت معالم الطريق الذى ينبغى أن يسير فيه المثالى منذ اللحظة التى أوضح فيها ديكارت فكرته عن التفرقة بين نوعين من الكيفيات فى الأشياء ، أحدهما صادر عن الذات والآخر مستقل عنها . فهنا ظهرت أول محاولة جدية ، تنتمى إلى ميدان نظرية المعرفة على التخصيص ، لرد « بعض » الصفات التى نظنها منتمية إلى الأشياء نفسها إلى الذات . ومن الطبيعى أن يكون التطور المنطقى للمذهب بعد ذلك هو زيادة عدد تلك الصفات التى تُرد إلى الذات بالتدريج ، حتى تصبح كلها ذاتية فى آخر الأمر .

ففى كتابات ديكارت ، ولا سيما مبادئ الفلسفة[١] ، تظهر أول تفرقة صريحة واضحة بين نوعين من الصفات فى الأشياء ، أحدهما ، كالشكل والحركة والموقع ، هو صفات « توجد فى الأشياء على نفس النحو الذى ندركها عليه عن طريق حواسنا أو فهمنا » أما الصفات الأخرى ، كالألوان مثلا ، فإننا عند ما ننسبها إلى الأشياء فإنما يعنى ذلك أننا « ندرك فى هذه الأشياء أمرًا نجهل طبيعته ، وإن يكن يسبب فينا إحساسًا معينًا بادى الوضوح والظهور ، يسمى بإحساس الألوان » .

ومن الواجب أن نلاحظ أن الأمر الذى يحذرنا منه ديكارت هو الاعتقاد بأن الألوان توجد فى الأشياء ذاتها على نفس النحو الذى تظهر به لحواسنا . وهو يدافع فى واقع الأمر عن وجود « شيء ما » ، مجهول الطبيعة ، فى الأشياء ، هو الذى يسبب فينا هذا الإحساس اللونى . ومعنى ذلك أن ديكارت لم يدخل تمامًا فى مجال الذاتية ، لأن اللون ناتج عن صفة فعلية موجودة فى الأشياء ، ولكن الذهن entendement هو الذى يحوّل هذه الصفة المجهولة إلى ما نسميه نحن باللون .

ولقد نظر شراح لوك إلى رأيه فى مشكلة الكيفيات الأولى والثانية على أنه مجرد تعبير أصرح وأوضح عن فكرة ذاتية الكيفيات الثانية وموضوعية الأولى . ورغم أن الكثيرين من مؤرخى الفلسفة يوافقون على هذا التفسير ، الذى قد يكون له فى بعض الأحيان ما يبرره ، فإنى أود أن أنبه إلى بضع نواح ينبغى أن تؤخذ بعين الاعتبار فى أية مناقشة لهذا الموضوع :

أولا : أن تفرقة لوك بين نوعى الكيفيات يمكن أن تفسر على أنها تفرقة لغوية أو تفرقة فى « التعريف » — فهو يقول عن الكيفيات الأولى إنها

---

(١) الجزء الأول ، الأقسام ٦٩ ، ٧٠ .

لا تنفصل عن الجسم بحال ، بل يحتفظ بها مهما كانت التغيرات ، ويجدها الحس فى أية موضوعات مهما صغرت ، طالما أنها تدرك[١] . هذا الرأى يمكن أن يفسر على أساس أن من المستحيل تصور الجسم دون أن تكون له تلك الكيفيات الأولى : فمن المستحيل تصور جسم بلا شكل أو كتلة أو حجم أو امتداد . ومهما كبر ذلك الجسم أو صغر ، ومهما كانت التغيرات التى يمر بها فسيظل دائما ذا شكل وكتلة وامتداد ، إلخ ... وإذن فالكيفيات الأولى فى هذه الحالة جزء من « مفهوم » الجسم ذاته . أما الكيفيات الثانية فليست كذلك إذ أن من الممكن تصور جسم دون لون (كالهواء) ، أو جسم دون صوت (كالصورة) ، أو جسم دون طعم (كالماء) ، إلخ .

ثانيًا : فإذا صح هذا التفسير للتفرقة بين الكيفيات الأولى والثانية على أنها تفرقة بين الصفات التى تدخل فى « مفهوم » الجسم وتلك التى لا تدخل ، فإن هذه التفرقة لا تؤثر على الإطلاق فى القول بذاتية الكيفيات أو عدم ذاتيتها . ولو فرضنا أن الجسم ، بكل صفاته ، راجع إلى أفكار ذاتية ، فإن هذا لا يمنع من استمرار التفرقة بين نوعين من الصفات ، أحدهما لا يمكن تصور الجسم بدونه ، والآخر قد يوجد فى الجسم أو لا يوجد . إنك تستطيع أن تسلم ، مثلا ، بأن كل ما يتعلق بالجسم صادر عن الذات ، وتؤكد فى الوقت ذاته أن هناك صفات لا تستطيع الذات أن تبعث فكرة الجسم دون بعثها هى الأخرى ، وصفات أخرى يمكن بعث فكرة الجسم بدونها.فالكيفيات الأولى فى هذا التفسير جزء من « تصور » الجسم ذاته ، سواء كان مصدر هذا الجسم ذاتيًا أو موضوعيا .

ثالثًا : وربما كان مما يؤيد هذا التفسير ، تردد لوك فى كتاباته بين التفسيرين : المثالى والمادى . فهو فى بعض المواضع يؤكد أن « معظم أفكار

---

(١) Essay: 11. 8. 9.

الإحساس توجد فى الذهن دون أن تشابه شيئا يوجد خارجنا ، مثلما أن الأسماء التى تدل على هذه الأفكار لا تشابهها ، وإن كانت تثير فينا هذه الأفكار عندما نسمعها »(١) ولكنه من جهة أخرى يتحدث حديثًا شبه مادى عن حركة من أعصابنا أو أرواحنا الحيوانية إلى المخ ، وعن حركة أجسام من الأشياء الخارجية إلى العين تبعث فينا صورها . أما الكيفيات الثانية ، فينتقل تأثيرها إلى حواسنا عن طريق « دقائق لا تدرك »(٢) .

ويؤكد لوك فى نفس الموضع اعتماد هذه الكيفيات الثانية على الأولى ، أعنى اختلاف الألوان والطعوم ، ... إلخ حسب اختلافات الحركة والشكل والعدد فى الأجسام . وهكذا تظهر التفرقة بين نوعى الكيفيات عنده أقل شدة مما تصور به عادة . وعلى أية حال فإن تأرجح لوك وعدم جزمه بشىء فى مسألة أصل الكيفيات ، يدل على أن مشكلة الأصل هذه ليست هى التى تعنيه ، وهذا مما يرجح التفسير الذى نقترحه هنا ، وهو أن تفرقته بين الكيفيات الأولى والثانية قد لا تكون إلا تفرقة لغوية تتعلق بعلاقة صفات الجسم المختلفة بتعريفه ، وهى تفرقة تظل صحيحة مهما كان الأصل الذى ينسب إلى هذه الكيفيات .

ومع هذا كله فإن التفسير الذى انتشر لرأى لوك فى الكيفيات الأولى هو أنه كان يعدها منتمية إلى الأجسام ذاتها ، بمعنى أنها خارجية . وهكذا اتجهت محاولات الفلاسفة من بعده إلى إزالة ذلك الحاجز الذى وضعه لوك بين نوعى الكيفيات ، بل إزالة الحاجز بين هذين النوعين من جهة وبين النوع الثالث ، الذى تمثله اللذة والألم ، والذى لا يشك أحد فى ذاتيته(٣) .

---

(١) Ibid. II, 8, f.

(٢) Ibid. II. 8, 12-13.

(٣) Hume : Treatise. p. 193.

ويصل هذا الاتجاه إلى قمته فى فلسفة باركلى . ففى هذه الفلسفة تُستخلص كل النتائج المثالية لفكرة ذاتية الكيفيات . وفى وسعنا أن نتخذ من هذه الفلسفة أنموذجا للفلسفة المضادة للموقف الطبيعى . فتفكير باركلى يمثل أبعد المراحل التى بلغتها الفلسفية فى سيرها بعيدًا عن الموقف الطبيعى ، وهو فى هذا يمثل بصورة صادقة موقف الفيلسوف « المحترف » ، الذى يدور تفكيره فى عالم لا تربطه بعالم الذهن المعتاد إلا صلة عدم الاعتراف المتبادل .

ومن الحقائق المعروفة أن باركلى لم يصل إلى مثل هذا الموقف المثالى فى المراحل الأولى لتفكيره إذ أنه ، فى عهد تأليفه لكتاب « نظرية جديدة فى الإبصار » ، كان لا يزال يعد عالم اللمس حقيقيًا ، فى حين أن عالم الإبصار فكرى خالص . وكل هدفه فى هذا الكتاب كان إثبات عدم تطابق هذين العالمين إلا على أساسا اعتباطى (arbitrary) ، بحيث تكون العلاقة بين العلامات البصرية والتفسيرات اللمسية أشبه بالعلاقة بين الرمز اللغوى وموضوعه[1] : إذ أن العلامة البصرية لا تشبه الواقع الملموس ، ولكنها بالتجربة تصبح دالة عليه ، تماما كما يصبح اللفظ دالا على موضوعه بتكرار الارتباط بينهما ، رغم عدم وجود أى تشابه بين طبيعتيهما .

ومنذ كتاب « مبادىء المعرفة البشرية » تكتمل عناصر الموقف المثالى ، بإزالة كل أثرباق للموقف الطبيعى فى كتابته ، والقول إن جميع الكيفيات سواء فى ذاتيتها . فصفات الامتداد والشكل والحركة ، التى يزعَم أنها توجد فى المادة ، ليست إلا أفكارًا توجد فى الذهن . والخطأ الذى وقعت فيه نظريات المعرفة السابقة على باركلى ، هو فى رأيه أنها حاولت الفصل بين الكيفيات الأولى والثانية وجعلت لكل منهما مصدرًا مستقلا ، بينما يستحيل فى واقع

---

(١) A New Theory of Vision. Works, Fraser's Edition (Oxford U. P.) 1951. Vol. I. § 147.

الأمر فصل كل من نوعى الكيفيات : فهل يستطيع أحد تصور امتداد أو شكل دون لون أو كيفية أخرى من الكيفيات الثانية ؟ والنتيجة الواضحة لهذه المقدمة هى أن جميع صفات ما يسميه الموقف المعتاد « بالأشياء الخارجية » تتوقف على الذهن الذى يدركها « فلن ينكر أحد أن خواطرنا وانفعالاتنا وأفكارنا التى تتكون بالخيال لا توجد بدون الذهن . ولا يقل عن ذلك وضوحًا عندى أن مختلف الإحساسات أو الأفكار التى تنطبع على الحس ... لا يمكن أن توجد إلا فى ذهن يدركها . وأعتقد أن المرء يستطيع أن يكتسب معرفة حدسية بهذا إذا ما فكر فى المقصود من لفظ « يوجد » عندما يطبق على الأشياء المحسوسة . فأنا أقول عن المنضدة متى أكتب عليها إنها توجد ، أى أننى أراها وأحسها ؛ وإذا غادرت غرفتى فسأقول إنها موجودة ، وأعنى بذلك أننى لو وجدت فى حجرتى فسأدركها ، أو أن روحًا أخرى معينة تدركها بالفعل . وعندما يقال إن هناك رائحة ، فالمقصود أنها تُشم ؛ أو أن هناك صوتا ، فالمقصود أنه يُسمَع ... أما ما يقال عن وجود الأشياء غير المفكرة وجودًا مطلقًا ، دون أية صلة بكونها مدركة ، فذلك مالا أتصوره على الإطلاق . فوجود الأشياء هو كونها مدركة »[1] .

هنا يعبر باركلى بوضوح عن أفكار ترددت من بعده بالآف الصور ، ومازالت إلى يومنا هذا تتكرر فى أوساط الفلاسفة والعلماء المتفلسفين على السواء ، وقد تتخذ شكلا أدق أو أعقد من الشكل الذى اتخذته عند باركلى ، ولكنها على أية حال لا تخرج فى نهاية الأمر عن مثل هذه الأفكار التى كرس باركلى مؤلفاته الفلسفية لعرضها . فعلى المرء أن يرجع إلى فلسفة باركلى كلما أراد تعبيرًا واضحا عن الموقف المثالى الذى يرفض جمع عناصر الموقف الطبيعى ، كما أن عليه أن يركز حملته على هذه الفلسفة كلما أراد نقد الموقف المثالى

Principles of Human Knowledge Ist - Part 3.

والدفاع عن تصور الذهن المعتاد للعالم الخارجى .

١ ــ والآن ، فلنتساءل عن المعنى الحقيقى لفكرة ذاتية الكيفيات ، ولنضرب مثلا بأقرب هذه الكيفيات إلى الطبيعة الذاتية ــ حسب الفرض المثالى ــ وهى اللون . إن المثالى يعرض فكرته بقوله : إن هذا الحائط الذى يبدو لى أبيض ، ليس « فى حقيقته » أبيض ، فما هو معنى هذه العبارة الأخيرة ؟ ترتد الحجج المثالية التى تبرر هذه الفكرة فى نهاية الأمر إلى أن التحليل العلمى للون الأبيض ، سواء من ناحية طبيعة الموجات الضوئية أو كيفية التقاط حدقة العين لها ، يطلعنا على حقيقة مختلفة عما تُطلعنا عليه الحواس فى موقفنا المعتاد . وهذا أمر لا يستطيع أحد أن ينكره ، ولكن لا يصح أن نستنتج منه أن « الحائط ليس فى حقيقته أبيض » ، إذ أننا عندما نقول إن الحائط أبيض نقصد أنه فى مستوى الإدراك المعتاد أبيض ، وهو بالفعل لا يمكن إلا أن يكون كذلك فى هذه الحدود .

فالحجة المثالية إذن تنطوى على خلط بين الموقف المعتاد والموقف العلمى التفسيرى،وتنقد الأول عن طريق حقائق لا تصح إلا فى الثانى . ونستطيع أن ندعم هذا الرأى إذا لاحظنا أن فكرة ذاتية الكيفيات لم يعبر عنها بصورة واضحة إلا بعد وصول العلم إلى مرحلة معينة من التقدم ، هى تلك التى أمكن فيها تحليل الألوان والأصوات إلى موجات لها ذبذبات أو أطوال معينة ؛ إلخ . ومما يزيد هذا الفرض قوة ، مالاحظه آرون R. Aaron فى كتابه عن « لوك » من أن روبرت بويل كان أول من وضع تفرقة حاسمة بين الكيفيات الأولى والثانية ، وأكد أن الثانية ترتد إلى الذات[١] ــ فليس من قبيل المصادفة أن تظهر فكرة الذاتية هذه على يد عالم معروف ، إذ أنها كما قلنا ترجع إلى بلوغ العلم مرحلة معينة ، وإلى تحمس أصحاب الاتجاهات المثالية بين الفلاسفة لهذه الكشوف إلى الحد الذى أدى إلى خلطهم بين مجالى الموقف العلمى والموقف

---

(١) R. Aaron : John Locke. Oxford U, P. 1955 .

المعتاد . ولنذكر دائمًا أنه مهما كانت كشوف العلم فى هذا الميدان ، فستظل النظرة المعتادة صحيحة فى ميدانها : ولو قال شخص « إن هذه الورقة ليست فى حقيقتها ملساء لأنها تبدو تحت المجهر أشبه بالجبال والسهول » ، لكنا أسرع إلى إدراك المغالطة فى رأيه هذا ، وإلى تبين ما ينطوى عليه من خلط بين موقفين مختلفين ، غير أن هذا القول لا يختلف فى شىء عن الرأى المثالى القائل إن الحائط فى حقيقته ليس أبيض — سوى أن الخلط أقل وضوحًا فى الحالة الثانية .

٢ — فإذا حللنا فكرة « وجود الشىء هو كونه مدركا » من الوجهة المنطقية للاحظنا على الفور أن أحد طرفيها ، وهو « وجود الشىء »،هو الذى يتركز عليه الاهتمام . فالفكرة فى الواقع محاولة لتعريف كلمة « وجود الشىء » . ولكن باركلى ، وكذلك من سار فى طريقه من الفلاسفة ، لم يهتم كثيرًا بتحليل الطرف الثانى ، وهو كلمة « كون الشىء مدركا » . وعلينا دائما أن نلح فى طلب تعريف « لكون الشىء مدركا » ، وأن نتساءل : متى يكون الشىء مدركا ؟ إن الشىء لا يكون مدركا « كلما أردنا ذلك » — وفى هذا المعنى المرفوض وحدة تكون الذاتية التامة صحيحة . وإنما يكون الشىء مدركا تحت شروط معينة لا بد من توافرها وإلا لما تسنى لنا إدراكه . فباركلى يؤكد أن المنضدة الموجودة فى حجرة مغلقة لا وجود لها بالنسبة إلىّ إلا إذا أدركتها ، ولكن ينبغى تكملة هذا التدليل بالقول إننى لا أدركها إلا إذا انتقلت إلى الحجرة ذاتها ، أى أن هناك شروطا معينة يخضع لها إمكان إدراك الشىء ، وهى شروط لا أستطيع التحكم فيها ذاتيا، بل ينبغى أن أقبلها كلها كما هى، لأنها غير متوقفة على إرادتى . وهكذا يبدو أنه إذا كانت فكرة الوجود esse تحيلنا إلى فكرة الإدراك percipi ، فإن فكرة الإدراك بما تفترضه من شروط غير متوقفة على الذات ، تحيلنا ثانية إلى فكرة الوجود .

٣ — أما من الناحية العملية ، وهى أساسية فى موقفنا الطبيعى ، فإن فكرة

« وجودالشيء هو كونه مدركا » تؤدى إلى العجز التام عن التصرف فى هذا الميدان . فجميع مواقفنا العملية مبنية على عكسها . ومجرد استخدامنا لملكات التذكر والتوقع والتخيل يعنى أننا نخالف هذه الفكرة ولا نقول بوجود هوية بين وجود الشيء وكونه مدركا . فإذا لم يكن فى إمكاننا القول بوجود الأشياء « دون » كونها مدركة ، لاستحال حديثنا عما يجرى فى بلد آخر ، أو فى الشارع المجاور ، أو ما سيقع إذا حدث كذا ... ولما أمكننا أن نتقدم عمليًا خطوة واحدة[١] .

ونستطيع أن نقول إن التقدم الأكبر الذى يتميز به الإنسان عن الحيوان يتمثل فى تجاوز فكرة « وجود الشيء هو كونه مدركا » — فالحيوان على الأرجح ، هو الكائن الذى يؤمن بهذه الفكرة ويطبقها بحذافيرها ، لأنه لا يعرف كيف يتذكر أو يتوقع بوضوح ، وكيف يربط الماضى بالحاضر ، ولأن كل ما يمر به جديد ، منفصل ، مفكك . ولم يستطع الإنسان أن يعلو على مرحلة الحيوانية هذه إلا لأنه عرف كيف يتخلص من هذه الفكرة ، ويؤمن بوجود الأشياء من غير أن تكون مدركة ، أى أن يتجاوز هذا « الموجود لأنه مدرك » .

* * *

---

(١) لا شك فى أن باركلى يكمل هذه الفكرة بحجة « إدراك الله للأشياء حين لا ندركها نحن » ، وهى حجة سوف تناقش فى الفصل الخاص « بفكرة الخارجية » .

(جـ) الأشياء بوصفها « ظواهر »

نستطيع من وجهة نظر الموقف الطبيعى أن نفرق بين المثالية « المادية » عند باركلى وبين المثالية « الظاهرية » عند « كانت » على أساس أن الأولى تعد الخروج عن الموقف الطبيعى « نتيجة » نهائية ، أما الثانية فتعده المقدمة الأولى لها ، والمظهر الأول لأصالة منهجها . فمن الواضح أن باركلى لم ينتقل إلى القول بأن وجود الشيء هو كونه مدركا ، إلا بعد تفكير متدرج مرت به فلسفته هو ذاته ومرت به الفلسفات الحديثة السابقة عليه ، حين أخذت ترد المزيد من صفات الأشياء تدريجيًا إلى الذات ، فكانت النتيجة الطبيعية فى النهاية هى التخلى عن الموقف الطبيعى على نحو ما فعل باركلى . أما بالنسبة إلى « كانت » ، فالمسألة ليست استدلالا أو تطورًا تدريجيًا ، بل هى منهج جديد وضعه بإرادته ، وحاول فيه أن يجعل الأشياء تدور حول محور الذات،أى أن يتخذ عمدًا ، ومنذ البدء ، الموقف المضاد للموقف الطبيعى . وتلك بلا شك طريقة أكثر فعالية فى محاربة الموقف الطبيعى ، ومن هنا كان قول شوبنهور فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « العالم إرادة وتمثلا » : « إن تعاليم « كانت » لتحدث تغييرًا أساسيًا فى كل ذهن استوعبها ... فهى وحدها القادرة فعلا على إزاحة الواقعية الفطرية التى تنشأ عن الميل الأصلى للعقل . وهذا أمر لا يقدر عليه باركلى ولا ما لبرانش ... ونتيجة لذلك ، تنكشف عن العقل غمامته تمامًا ، وينظر إلى كل الأشياء بعد ذلك فى ضوء جديد ... أما من لم يستوعب فلسفة « كانت » ... فهو فى حالة البراءة ؛ أى أنه يظل واقعًا تحت سيطرة تلك الواقعية الطبيعية الطفلية التى نولد كلنا فيها ، والتى تؤهل المرء لكل شيء ممكن ما عدا الفلسفة».

ويبدو أن « كانت » كان يقصد باركلى حين تساءل فى مستهل مقدمة الطبعة الثانية من « نقد العقل الخالص » — فى صدد حديثه عن أسبقية التجربة فى كل معرفة لنا « ... كيف تُدفع ملكة المعرفة لدينا إلى العمل ما لم تكن الأشياء التى تؤثر فى حواسنا تنتج من ذاتها — من جهة — تمثلات ، وتثير — من جهة أخرى — نشاط ذهننا ليقارن هذه التمثلات ، ويقوم ، عن طريق الجمع بين المادة الخام للانطباعات الحسية أو التفريق بينها ، بتحويل هذه المادة إلى تلك المعرفة بالأشياء المسماة بالتجربة ؟ » وهكذا يتضح لنا المعنى الذى قصده « كانت » حين أطلق على فلسفة باركلى اسم «المثالية المادية»: فباركلى يجعل من الذهن — الإلهى أو البشرى — مصدرًا للحدس ولكل صورة أو ترتيب يظهر به ذلك الحدس . أما بالنسبة إلى « كانت » ، فالحدس « معطى » ، ودور الذهن ينحصر فى بعث الوحدة والنظام والترتيب فى ذلك الحدس . وهنا قد يبدو أن مثالية « كانت » أخف حدة من مثالية باركلى ، ولكن الواقع أن درجة الخروج عن الموقف الطبيعى لا تقل عند « كانت » عنها عند باركلى . ذلك لأن هذا الحدس الذى أخرجه من سلطة الذهن هو مجرد مادة للإدراك لا تُعرف إلا من خلال التشكيل الذهنى ، ولا تفهم إلا بما فيها من صور وقوالب ذهنية . فلم يكن قول « كانت » إذن إن صورة الإدراك ، لا مادته ، هى التى تأتى من الذهن — لم يكن هذا القول فى واقع الأمر محاولة للاقتراب من الموقف الطبيعى على الإطلاق ، إذ أن مادة الإدراك عنده مجرد مجهول لا قيمة له فى أية معرفة ، ولا يمكن للمرء الوصول إليه مهما بذل من جهد، بل إنها بالنسبة إلى فلسفة «كانت» تكملة منطقية لبناء المذهب فحسب.

ففى نفس الوقت الذى أكد فيه « كانت » أن كل معرفة لنا تبدأ بالتجربة ، حرص على أن يوضح ذلك بأنه لا يعنى أنها كلها تنشأ « عن التجربة »،«إذ أن من المحتمل أن تكون التجربة ذاتها مؤلفة مما نتلقاه من الانطباعات وما تقدمه

ملكة المعرفة ... بذاتها . » (مقدمة الطبعة الثانية) . وأستطيع أن أقول إن كلمة « من المحتمل » هنا ليست تعبيرًا عارضًا ، بل إنها تكشف عن وجه فى المثالية الظاهرية عند « كانت » ، هو أن هذه المثالية قُدمت فى البداية على أنها فرض قيم قد يفيد فى إرساء الميتافيزيقا على أسس علمية متينة . فمنذ مقدمة الطبعة الثانية يوضح « كانت » هدفه بأنه محاولة بناء الميتافيزيقا على أسس راسخة كتلك التى تُبنى عليها الرياضة والطبيعة . وهو لهذا الغرض يجرب طريقًا آخر لتفسير العلاقة بين الأشياء والذهن غير طريق الموقف الطبيعى . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن فلسفة « كانت » النظرية كانت ثورة كبرنيكية ، لا بمعنى أنه أراد منها أن تحدث انقلابًا شاملا فى تحديد العلاقة بين الأشياء والذهن فحسب ، بل أيضًا بمعنى أنها ، كالنظرية الكبرنيكية الفلكية ، كانت « فرضًا » خاضعًا للتحقيق ، وينبغى الحكم عليه حسب ما يؤدى إليه من نتائج . ومن هنا كان علينا أن نعامل فلسفة « كانت » النظرية بأسرها على أنها « فرض » ، أو محاولة قصد بها النظر إلى الأشياء فى ضوء جديد ، هو ذلك الذى تكون فيه الأشياء « دائرة فى فلك الذات » — إن جاز هذا التعبير — وأن نحاول إصدار حكم على هذه الفلسفة فى هذا الضوء ، ونعاملها ، كأى فرض علمى ، حسب قدرتها على تحقيق الهدف الذى وضعته لذاتها منذ البداية ، وتفسيرها للظواهر الواقعة فى نطاقها تفسيرًا سليما .

ومن أوضح الأدلة التى تؤيد هذه النظرة إلى فلسفة « كانت » النظرية على أنها « فرض » مضاد للموقف الطبيعى وضعه « كانت » معتقدًا أنه سيفسر به الظواهر الميتافيزيقية تفسيرًا أسلم ، تلك السلسلة العديدة من التعبيرات المثالية التى استهل بها « كانت » مناقشاته الفلسفية فى كتاب « نقد العقل الخالص » ، دون أن يبذل مجهودًا يذكر للبرهنة عليها . ففى بداية « الحساسية الترنسندنتالية » — أى فى بداية أول موضوع يناقشه « كانت » فى ذلك

الكتاب بعد المقدمات والتصديرات — يأتى « كانت » ببضعة تعريفات ، ضمنها تعريف للإحساس بأنه « تأثير الموضوع فى ملكة التمثل ، بقدر ما تتأثر بهذا الشيء ... والحدس يكون تجريبيًا إذا اتصل بالموضوع عن طريق إحساس . والموضوع غير المحدد للحدس التجريبى يسمى « مظهرًا »[١] .

هنا يتحدث « كانت » عن الموضوع « غير المحدد » للحدس التجريبى ، ويطلق عليه اسم « المظهر » — وهذه التسمية وحدها تجر وراءها الموقف المثالى بأسره ، مع أنها لا تبدو هنا إلا فى صورة تعريف تمهيدى . وأفضل تعليل لهذا الاستخدام غير المسبوق ببرهان لكلمة « المظهر » — مع ما تتضمنه من ضرورة القول بأشياء فى ذاتها ، وبأن هذه الأشياء فى ذاتها مجهولة ، ما دام موضوع الحدس التجريبى هو ما ينقل إلينا المحسوسات — نقول إن أفضل تعليل لذلك هو أن « كانت » قد أراد منذ البداية اتخاذ ذلك الموقف المثالى الذى يسمِّى « بالمظهر » ما نطلق عليه فى موقفنا المعتاد اسم « الشيء » ، والذى يعتقد بوجود حقيقة أخرى وراء ما ندركه من الشيء ، لا تنقلها إلينا الحواس ، وربما كانت غير قابلة للنقل على الإطلاق .

وهو يحدد دور الحاسة الخارجية فى تكوين فكرة المكان فيقول : « عن طريق الحاسة الخارجية ، وهى صفة لذهننا ، نمثل لأنفسنا الأشياء على أنها خارجة عنا ، وموجودة ... فى المكان » [B. 37] وهكذا تكون نقطة بداية المناقشة ، لا نتيجتها النهائية ، هى أن المكان ناتج عن الحاسة الخارجية ، التى هى صفة لذهننا ، وأن خارجية الأشياء من صنع ذهننا ، وكل ما فى الأمر هو أننا « نمثل لأنفسنا » الأشياء على أنها خارجة عنا — أما كيف كانت الأشياء قبل أن « نمثلها لأنفسنا » ، فهذا ما لا يجيب عنه « كانت » .

---

(١) Critique of Pure Reason P. 34.

والأمر الذى لا شك فيه أن هذا الفرض فى نظر « كانت » ناجح كل النجاح : فعلى أساسه يستطيع تبرير الرياضة والطبيعة تبريرًا أوليا ، ويستطيع أيضًا أن يمكّن الميتافيزيقا من أن تسير فى « طريق العلم المأمون » . هذا ما اعتقده « كانت » حين وضع مؤلفاته ، ولكن التطور التالى قضى — كما هو معروف — على كل المبررات التى وضعها لمذهبه : فالرياضة والطبيعة سارتا فى اتجاه مخالف تمامًا لذلك العلم « الخالص » الذى تصوره ، والميتافيزيقيا اشتدت خلافاتها الداخلية وتناقضات مذاهبها حتى أصبحت أبعد مما كانت فى أى وقت مضى من « طريق العلم المأمون » .

ولكن الذى يعنينا الآن هو أن « كانت » مضى فى فلسفته مرتكزا على هذا الموقف الجديد ، الذى تكون فيه الأشياء دائرة حول الذات ومعتمدة عليها . وقد عبر « كانت » عن هذا الموقف أوضح تعبير فى هذا النص الذى نقتبسه من « الملاحظات العامة على الحساسية الترنسندنتالية » :

« ... إن كل حدس لنا ليس إلا تمثلا لمظهر ، وإن الأشياء التى ندركها بالحدس ليست فى ذاتها على نحو ما ندركها بالحدس ، وإن تركيب علاقاتها ليس فى ذاته على نحو ما يبدو لنا ، وأنه إذا ما أزيلت الذات ، أو حتى التركيب الذاتى للحواس بوجه عام فحسب ، لاختفى كل تركيب للأشياء وكل علاقاتها فى المكان والزمان ، بل لاختفى الزمان والمكان ذاتهما . فهما ، بوصفهما مظاهر ، لا يمكن أن يوجدا فى ذاتهما ، بل فينا نحن فقط . أما ما قد تكونه الأشياء فى ذاتها مستقلة عن كل قدرة لحساسيتنا على تلقيها فذلك ما يظل مجهولا لدينا تماما . ونحن لا نعرف إلا طريقتنا فى إدراكها — وهى طريقة خاصة بنا ، ولا يشارك فيها كل موجود بالضرورة ، وإن كان كل كائن بشرى يشارك فيها حتما » .

هذا النص يُظهر بوضوح الطابع « اللا أدرى » لمثالية « كانت » : فهى

مثالية تستطيع أن تؤكد شيئا واحدا : هو أن الأشياء كما تبدو لنا « ظواهر » ، أما ما وراء هذه الظواهر ، فذلك هو المجهول الذى لا تذكر تلك المثالية أى شىء عنه . وينبغى أن نلاحظ هنا وجود تناقض بين قضيتين متلاحقتين عند « كانت » : أولاهما هى القائلة إن مظهر الأشياء كما ندركها « مختلف » تمامًا عما هى عليه فى ذاتها ـــ والثانية هى القائلة إن الأشياء فى ذاتها « مجهولة » لدينا تمامًا . فإذا صحت القضية الثانية ، فإن هذا لا يعنى صحة الأولى على الإطلاق . وينبغى أن يمتنع الفيلسوف ، إذا كان « لا أدريا » على هذا النحو ، عن إصدار أى حكم إيجابى على طبيعة الأشياء فى ذاتها ، كالقول إنها « مختلفة » عن الظواهر . ذلك لأن هناك عدة احتمالات منطقية عن العلاقة بين الظواهر والأشياء فى ذاتها ، ضمنها احتمال كونها « مماثلة » للظواهر . وطالما أننا نفرق بين الظواهر والأشياء فى ذاتها مثل هذه التفرقة القاطعة ، ونؤكد أن الثانية « مجهولة تماما » ، فمن الواجب أن نعمل حساب ذلك الاحتمال الذى تكون فيه هذه الأشياء فى ذاتها مماثلة لظواهرها ، وهو احتمال يظل قائما طالما أن الأشياء فى ذاتها « مجهولة » .

مثل هذه التفرقة بين الظواهر والأشياء فى ذاتها هى مظهر من مظاهر خروج المثالية عن الموقف الطبيعى ، وهو مظهر أطلق عليه « كانت » اسم « المثالية النقدية » . والفارق بين المثالية النقدية وبين مثالية باركلى « المادية » من وجهة نظر الموقف الطبيعى ، يتمثل فى فكرة « الشىء فى ذاته » هذه . فباركلى و « كانت » متفقان على أن الوجه المدرك للأشياء يرجع إلى مجرد إدراك الذات له ـــ عند الأول ـــ أو « طريقتها » فى إدراكه ـــ عند الثانى ـــ غير أن « كانت » يفترض من وراء هذا الوجه المدرك طبيعة أخرى « مجهولة » هى التى تمثل الأشياء « كما هى فى حقيقتها » ، وهذا الوجه بطبيعته مخالف تماما لما ندركه من الأشياء فى الموقف الطبيعى . أى أننا نستطيع فى الواقع أن نقول

إن « كانت » قد خالف الموقف الطبيعى مرتين : مرة حين أكد أن الوجه المدرك للأشياء راجع إلى الذات ، ولا يمثل صفات موضوعية،ومرة حين أكد أن ما ندركه من الأشياء لا يستوعب كل ما فيها ، بل إن لها طبيعه كامنة مخالفة لما ندركه — والقولان ، كما هو واضح ، مرتبطان فى فلسفته ارتباطًا وثيقًا .

وعلى الرغم من محاولات خلفاء « كانت » من المثاليين أن يخلصوا مذهبه من هذه « الزائدة » التى لا تجلب لمذهبه إلا المرض — أى الشىء فى ذاته — فلا شك فى أن موقع الفكرة من مذهبه ليس عرضيًا على الإطلاق . « فكانت » أراد أن يكون منطقيًا مع نفسه إذ وضع فى مقابل الظواهر أشياء فى ذاتها . ولنصور الأمر على هذا النحو : فمن المحال أن يعترف الفيلسوف المثالى بأن الأشياء كما ندركها هى « أشياء فى ذاتها » ، لأنه لو فعل ذلك لرجع إلى الموقف الطبيعى . وإذن فلا بد له أن يقول بطبيعة أخرى لها ، ومن هنا أسماها « كانت » باسم « الظواهر » . غير أن كلمة « الظواهر » لا بد أن يكون لها متضايف ، إذ أننا سنظل دائمًا نتساءل : لأى شىء هى ظواهر ؟ وهكذا تظهر ضرورة القول بالأشياء فى ذاتها بالنسبة إلى كل مذهب يقول بالظواهر . وقد شرح « كانت » نفسه هذه الضرورة بقوله : « إن مجرد اعتراف الذهن بالظواهر ، هو اعتراف بوجود أشياء فى ذاتها . وهكذا يمكننا أن نقول إن تمثل هذه الأشياء التى تُستخدم أساسًا للظواهر ، أى الكائنات العقلية الخالصة ، ليس مقبولا فحسب ، بل لا مفر منه »(١) .

بل إن الارتباط الضرورى بين معرفتنا وبين إمكان التجربة البشرية ، يجعل من الممتنع استخدام تصوراتنا على نحو لا تعود فيه ممكّنة للتجربة ، « ولكن الأكثر من ذلك امتناعًا ، من جهة أخرى ، ألا نعترف بأشياء فى ذاتها ، أو أن ننظر إلى تجربتنا على أنها الطريقة الوحيدة الممكنة لمعرفة الأشياء ، وبالتالى إلى

---

(١) Prolegomena ... § 32.

حدسنا فى المكان والزمان على أنه هو الحدس الوحيد الممكن ، وإلى ذهننا المقالى (discurive) على أنه أنموذج كل ذهن ممكن ، أى أن ننظر إلى مبادئ إمكان التجربة على أنها شروط شاملة لأشياء فى ذاتها »[١] . وهنا يقدم « كانت » مبررًا آخر لفكرة الأشياء فى ذاتها ، ويتخذ هذا المبرر شكل الموضوعية الفكرية التى تحتم علينا ألا نتصور طريقتنا فى معرفة الأشياء على أنها هى الطريقة الوحيدة الممكنة ، بل تجعلنا نعترف بإمكان وجود تجارب أخرى ، وحدوس أخرى ، وأذهان أخرى .

« ولكن ، على أى نحو نتصور هذا الشىء فى ذاته ؟ هل نتصوره على أنه ما لا يمكن أن يكون موضوعًا لحدسنا الحسى ، أم على أنه ما هو موضوع لحدس غير حسى ؟ يبدو أن « كانت » ، مع تفرقته بين هذين الوجهين ، السلبى والإيجابى ، للشىء فى ذاته ، ينتهى إلى أن يقف موقفًا « لا أدريا » ، لا يجزم بشىء إثباتًا أو نفيا ، ويكتفى بوصفه الشىء فى ذاته بأنه « تصور تحديدى » ، أى تصور يوضح الحدود التى لا تستطيع تجربتنا أن تتعداها »[٢] .

وهكذا ينتهى « كانت » إلى هذه النتيجة الغريبة : فخروجه عن الموقف الطبيعى ، وتسميته للأشياء « بالظواهر » ، يحتم عليه — كما رأينا — افتراض الفكرة المتضايفة مع الظواهر ، أعنى الأشياء فى ذاتها . ولكن على الرغم من أن مذهب « كانت » لا يكتمل بدون فكرة الأشياء فى ذاتها هذه ، فإن تصوره لها محاط بالغموض من البداية إلى النهاية ، ولا يكاد المرء يجد عنده أى وصف محدد للفكرة يرتكز عليه . وهكذا يبدو من الغريب حقًا ألا يجد الفيلسوف سوى صفات غامضة كل الغموض لوصف فكرة لها مثل هذا الموقع الأساسى

---

(١) Ibid § 57.

(٢) Critique of Pure Reason, B 310.

فى مذهبه .

ووجه الاستحالة فى مثل هذا النوع من التفكير ، الذى يتخذ فى ظاهره طابع الموضوعية ، ولكنه فى حقيقته أبعد ما يكون عنها ، أننا لا يحق لنا الكلام عن وجه آخر للأشياء لا سلبًا ولا إيجابًا ، أعنى لا يحق لنا الكلام عن وجه للأشياء لا تكون فيه موضوعًا لطريقتنا الخاصة فى الإدراك ، أو تكــون موضوعًا لطريقة أخرى فى الإدراك ـــ إذ أن لنا تجربة واحدة ، باعتراف الجميع ، وهذه التجربة الواحدةِ لا تسمح لنا حتى بتخيل الطريقة التى قد توجد بها أية تجربة أخرى .

وليحاول كل منا أن يركز فكره فيما يعنيه « كانت » « بـالشىء فى ذاته » ، الذى هو الشىء لا كما تدركه حواسنا أو ذهننا ، بل كما هو « فى حقيقته » ، أى الشىء غير المقيد بطريقتنا الخاصة فى الإدراك ، التى ترتبط بالتركيب الخاص لحواسنا وذهننا فحسب ـــ ليحاول أن يركز فكره فى معنى هذه الكلمة ، وسيجد أنها فى واقع الأمر خالية تمامًا من أى معنى . فنحن نستطيع مثلا أن نتصور طريقة « القط » فى الإدراك على أنها مخالفة لطريقتنا فى الإدراك ، وذلك على أساس تجارب معينة ثبت فيها أن القط أقدر على الرؤية فى الظلام ، وأقوى فى حاسة الشم ، إلخ ... أما الجزم مقدما ، ودون وجود أى أساس من التجربة ، بأن هناك مقياسًا معينًا ـــ هو هذا « الشىء فى ذاته » ـــ يتخذ أساسًا للحكم على كل طريقة أخرى للإدراك بأنها إدراك لظواهر ، دون أن يكون هناك أى أساس تجريبى لمثل هذا المقياس المزعوم ، فخطأ منهجى أساسى .

ولو كان لنا أن نتحدث عن تدرج فى قيمة طرق الإدراك المختلفة للأشياء ، حسب مكانة الحيوانات المتدرجة فى سلم الحياة ، بما فيها الإنسان ، لما كان لنا أن نقول إلا أن طريقة الإنسان أكملها . حقًا إننا قد نجد حيوانات لها حواس

معينة أحدّ وأقوى بكثير من حواسنا المناظرة ، غير أن الصورة العامة التى يصل إليها الإنسان ، والتى تتضافر فيها حواسه مع ملكاته الذهنية والنفسية ، لا توجد إلا على نحو واه ، أو لا توجد على الإطلاق ، لدى بقية الكائنات . وهذه الصورة هى بلا شك أدق من كل الصور الأخرى ، والدليل الدامغ على هذا هو أنه أنجح الجميع فى التعامل مع الطبيعة وإخضاعها . وإذن فأقصى ما يمكننا عمله هو أن نجرى مثل هذه المقارنات « الداخلة فى نطاق التجربة » بين الإنسان وبين كائنات أخرى . أما أن نحاول تجاوز نطاق تجربة الإنسان ذاتها وتصور الأشياء فى صورة مجهولة لا تنتمى إلى أية تجربة على الإطلاق ، فتلك بلا شك محاولة مستحيلة لا معنى لها . وإذا كانت مثل هذه المحاولة المستحيلة تؤدى إلى الحط من تجربة الإنسان إلى مرتبة الظواهر — بالنسبة إلى هذا « المجهول » المسمى بالشىء فى ذاته — فلا شك فى أن هذه نتيجة أخرى مستحيلة ، لأن أقصى وأرفع ما يمكننا عقلا أن نتصوره من التجارب هو تجربتنا نحن ، التى لا يعلو عليها شىء فى سلم التجارب المعروفة لنا ، أو التى يمكن أن تكون معروفة لنا .

ويعد إخفاق فكرة « الشىء فى ذاته » هذه إخفاقا للموقف الكانتى بأسره : « فكانت » قد وضع « الفرض الكبرنيكى » — الذى تكون الأشياء بمقتضاه متفقة مع طريقتنا فى المعرفة ، لا العكس — آملا أن يستطيع بذلك تفسير كل ظواهر المعرفة من الوجهة الفلسفية . ولكن فرضه هذا يتضح إخفاقه التام حين نراه يؤدى ضرورةً إلى فكره الشىء فى ذاته ، أى إلى افتراض وجود وجه للأشياء لا يقوم على أساس أية تجربة . فإذا حاول أحد تخليص فلسفة « كانت » من فكرة « الشىء فى ذاته » ، فلن يكون قد خلصها من عنصر زائد لا قيمة له ، كما ظن خلفاء « كانت » ، بل إنه سيقضى فى هذه الحالة على التمييز بين الأشياء كما ندركها ، وبين الأشياء كما هى « فى ذاتها » ،

وهذا يقتضى ألا نطلق على الأشياء كما ندركها اسم « الظواهر » ، وهذا بدوره يؤدى إلى الامتناع عن ربط الأشياء « بطريقتنا الخاصة فى المعرفة » ، أو بقوالبنا الحسية والذهنية الخاصة — وهذا معناه انهيار مذهب « كانت » من أساسه .

والذى يعنينا من هذا كله هو أن الفرض الذى وضعه « كانت » فى البداية ، وهو الفرض الذى أعلن فيه مخالفته للموقف الطبيعى ، ينتهى حتما إلى الإخفاق . ويبدو — فى رأينا — أن منهج « كانت » ذاته كان يحتم عليه ألا يتسرع باتخاذ هذا الفرض نقطة بداية لتفلسفه . ذلك لأن كل هدف هذا المنهج هو التفرقة بين الميتافيزيقا من حيث هى شرط لإمكان التجربة ، وبين الميتافيزيقا من حيث هى محاولة لتجاوز التجربة عن طريق العقل الخالص ، ثم إثبات استحالة الميتافيزيقا بالمعنى الثانى ، وانتهائها إلى قضايا يمكن إثبات عكسها بنفس القوة التى يمكن بها إثباتها هى ذاتها . ولكن لو تأملنا تلك القضية الرئيسية التى يتخذها « كانت » نقطة بداية لفلسفته ، وهى « أننا ندرك ظواهر ، لا أشياء فى ذاتها » — لوجدناها تنتمى فى الواقع إلى تلك الميتافيزيقا التى تحاول تجاوز التجربة عن طريق العقل الخالص . فتلك القضية ليست تجريبية أو ممكّنة للتجربة ، لأن التجربة لا تطلعنا على شىء وراء ما ندركه . ومن الممكن أن تؤدى إلى « نقيضة » على نفس النحو الذى أدت به قضية « للعالم بداية فى الزمان » إلى نقيضة فى نظر « كانت » : فمن الممكن أن نقول بنفس القوة : إننا ندرك ظواهر — وإننا ندرك أشياء فى ذاتها ، وذلك طالما أن القضية تنتمى إلى مجال العقل الخالص الذى يحاول تجاوز التجربة .

ولسنا فى حاجة إلى أن ننبه إلى أن هذا الإخفاق لا يقتصر على « كانت » . فمن الواضح أن الكثيرين من أصحاب التفكير المثالى ، فى الميدان الفلسفى الخالص وفى ميدان النقد العلمى كذلك ، يفترضون التفرقة بين الظواهر

والأشياء فى ذاتها ضمنيا ، ولا يفترقون عن « كانت » إلا فى أن الأخير نادى بها صراحة ، وجعلها جزءًا مكملا للبناء الفلسفى الذى حاول تشييده . فالقول بالشىء فى ذاته يظهر ضمنيًا لدى القائلين بأن الشروط التى نتفق فيها على معرفة الأشياء ليست بالضرورة منتمية إلى الماهية « الحقيقية » للأشياء — وهو قول يتخذ آلاف الصور والأشكال ، ويعبر عن موقف عظيم الشيوع بين فئة كبيرة من المفكرين .

* * *

وينبغى أن نحذر هنا من الاعتقاد بأننا نرفض كل شكل من أشكال النسبية ، على أساس أنها تفترض تفرقة ضمنية بين ما هو نسبى وما هو مطلق ، أى خارج عن حدود تجربتنا . ذلك لأن من الممكن أن تكون للنسبية معانى مشروعة ، غير معنى انتساب كل ما ندركه إلى طريقتنا الخاصة فى المعرفة . والواقع أن من الواجب أن نفهم كلمة « انتساب الشىء إلينا » بمعنيين :

١ — معنى خاص ، فردى أو جزئى ، يتمثل فى الاختلافات بين الأفراد ، وهى الاختلافات التى تصل إلى حد التطرف فى حالات المرض أو غيرها من الحالات غير المألوفة ، مثلما يقول المصاب بعمى الألوان عن العشب الأخضر إنه أبيض « بالنسبة إليه » .

٢ — ومعنى عام ، يتمثل فى حالات الإدراك السوية التى تشترك فيها الغالبية العظمى من الناس . وفى هذا المعنى تكون الأشياء منسوبة إلينا ، بمعنى أن حواسنا تتحكم إلى حد ما فى طريقة إدراكنا ، وأن لها دورًا ما فى تكوين الصورة النهائية للشىء .

والخطر الأكبر فى الموقف المثالى هو خطر ظهور المعنى الأول ، أو الخلط بينه وبين الثانى . ويرجع هذا الخطر إلى أن المثاليين أنفسهم لا يحددون معيارًا للتفرقة بين المعنيين ، حتى ليبدو أن فكرة انتساب موضوعات المعرفة إلى

الإنسان يمكن أن تُفهم ، عند كثير من المثاليين ، بأنها انتساب المعرفة إلى « الفرد » ، ومن هنا كانت كثير من المذاهب المثالية تتعرض للوقوع فى مذهب « الذات الوحيدة Solipsisme » . وهكذا يمكن القول إن القوة الدافعة إلى إنكار مثل هذه النسبية هى وضع حد للخلط بين ما هو منتسب للإنسان عامة ، وما هو منتسب للفرد .

ومن جهة أخرى لا يمكن أن ينكر أحد كون الأشياء التى نعرفها متصلة بنا ، ومنسوبة إلينا « على نحو ما » . ولكن مثل الانتساب عام مشترك بين كل أفراد الناس إلى حد أن التنبيه إليه غير مجد ، فهو كالحد المشترك بين طرفىْ كسر ، يحسن دائما حذفه من الطرفين معا . ولهذا فلا ضير على الإطلاق ، رغبة فى التمييز بين المعنيين ، من الاحتفاظ بمعنى النسبية للمعنى الأول ، أما ما هو نسبى بالمعنى الثانى ، فيمكن أن يسمى شيئا فى ذاته ــ لا بالمعنى الكنتى وإنما بالمعنى « الإنسانى » ، إن صح هذا التعبير ، أى بمعنى أنه هو ما تتفق عليه جميع الأذهان ، ولا يدركه الجميع إلا على نحو واحد .

(د) « مذهب الظاهريات » والموقف الطبيعي :

وصف كثير من شراح « هوسرل » فلسفته بأنها « مثالية ترنسندنتالية » وهو وصف يدل — إذا صح — على أن مذهب الظاهريات كان مضادًا للموقف الطبيعي . على أن هوسرل قد انفرد عن كثير من المثاليين بمناقشاته المطولة للموقف الطبيعي ، وهي مناقشات تفيد فى إلقاء الضوء على ذلك النوع الخاص من المثالية ، الذى دافع عنه هوسرل ، وكذلك على معنى الموقف الطبيعي ذاته ووجهة نظر مذهب الظاهريات إزاءه . ولما كان الهدف من العرض الموجز الذى نقدمه لهذا الموضوع هو إيضاح مرحلة أخرى من مراحل المثالية أو شكل آخر من أشكالها ، وليس بحثا استقصائيا لتفكير هوسرل فى هذا الموضوع ، فسوف نكتفى ها هنا بالرجوع إلى ما نعتقد أنه أوضح عرض قدم فيه هوسرل آراءه المتعلقة بالموقف الطبيعي ، وهو المجلد الأول من كتاب « أفكار Ideen » .

وأول ما ينبغى أن نشير إليه هو أن من الضرورى التفرقة بين لفظى « المذهب الطبيعي أو النزعة الطبيعية naturalisme » و « الموقف الطبيعي attitude naturelle » عند هوسرل . فالمذهب الطبيعي ، كما ينقده هوسرل ، هو تلك النزعة التى تطورت نتيجة لتقدم العلوم الطبيعية وتطبيق مناهجها فى شتى المجالات ، بحيث أصبح هناك « اتجاه » كامل نحو اتخاذ العلم الطبيعي أنموذجا لكل من المعرفة ، حتى فى مجال معرفة الإنسان (علم النفس) . وهذا هو الاتجاه الذى ركز هوسرل جهوده على نقده فى مؤلفات أهمها « الفلسفة

علمًا دقيقًا » . ولقد كان نقد هوسرل لهذا المذهب هو جانب من أهم جوانب رسالته فى الفلسفة . غير أن من الواجب أن نتذكر أن هذه المعركة مرتبطة بمرحلة معينة من مراحل تاريخ العلم الأروبى ، هى تلك التى سادت فى أواخر القرن التاسع عشر ، والتى بدا فيها للكثيرين أن منهج العلوم الطبيعية يصلح للانطباق على كل المجالات ، حتى مجال الكتابة الأدبية ومعرفة النفس البشرية ذاتها . ومن هنا كان هدف هوسرل من محاربة هذه النزعة هو صد التيار الجارف الذى يرمى إلى « تطبيع » الإنسان وإغفال ما ينفرد به الوعى الإنسانى عن سائر الموضوعات التى يمكن أن ينطبق عليها منهج العلوم الطبيعية .

أما رأى هوسرل فى « الموقف الطبيعى » — وهو الذى يعنينا هنا أكثر من غيره — فيتعلق باتجاه أو نزوع ثابت لا علاقة له بمرحلة معينة من مراحل تطور العلم . إنه موقف الإنسان « المتجه إلى العالم » ، والذى يتعامل مع هذا العالم بوصفه حقيقة قائمة بذاتها ، ويقبل العالم على ما هو عليه ، ويندمج فيه على هذا الأساس . ومن الواضح أن المواقف التى اتخذها هوسرل من هذا الموضوع لا شأن لها بمعركته مع المذهب الطبيعى ، إذ أن ما يحلله هوسرل تحت باب « الموقف الطبيعى » ليس على الإطلاق ظاهرة مرهونة بعصر معين . ومع ذلك ففى استطاعتنا أن نتصور نوعا من الاتصال بين المجالين : فالمذهب الطبيعى فى العلم لا بد أن يتضمن تصورًا للعالم قائما على أساس الموقف الطبيعى ، ولكنا سنظل مع ذلك قادرين على تصور الموقف الطبيعى (فى حالة الإنسان العادى ، أو مفكرى العصور القديمة مثلا) بغض النظر عن تلك المرحلة العلمية التى أدت إلى سيادة المذهب الطبيعى .

فهل خاض هوسرل ، ضد الموقف الطبيعى ، معركة مماثلة لتلك التى خاضها ضد المذهب الطبيعى فى العلم وفى دراسة الإنسان ؟ إن الإجابة عن

هذا السؤال هى الكفيلة بأن تحدد موقع فلسفة الظاهريات وسط مجموعة المذاهب المثالية التى تنكر الموقف الطبيعى بصورة أو بأخرى .

١ ـــ أول ما ينبغى أن ننبه إليه هو الاتساع الهائل فى معنى « الموقف الطبيعى » عند هوسرل . ذلك لأنه قد يتبادر إلى ذهن البعض أنه لما كان هوسرل قد نظر إلى الخروج عن الموقف الطبيعى على أنه هو الخطوة الأولى فى التفلسف ، فمعنى ذلك أن الموقف الطبيعى عنده عقبة ضئيلة الشأن ينبغى أن تزاح أولا ، لكى يبدأ بعد ذلك أى تفلسف حقيقى . ولكن الواقع أن ما يقصده هوسرل « بالتفلسف » فى هذه الحالة هو تفلسفه هو . فنوع التفلسف الخاص بمذهب الظاهريات هو الذى يحتاج للبدء فيه ، إلى إزاحة عقبة الموقف الطبيعى . ولكن هوسرل لا يجعل من هذه الإزاحة شرطا لكل تفكير يكشف لنا حقائق عن العالم . فقد كانت هناك ، ولا تزال ، فلسفات ومذاهب فكرية وعلمية يعترف بها هوسرل ، وترتكز كلها على الموقف الطبيعى .

فالعلوم المألوفة كلها تقتضى « فلسفة » ، هى تلك التى ترتكز على الموقف الطبيعى . ومعنى ذلك أن فلسفة الموقف الطبيعى تقف على نفس مستوى العلوم المألوفة ، ولو أنكرنا الأولى لكنا بذلك ننكر الثانية ، وهو مالا يقبله هوسرل نفسه . وقد حدد هوسرل نطاق العلوم المرتكزة على الموقف الطبيعى ، فذكر أنها تشمل علوم الطبيعة المادية ، وعلوم الكائنات الحية من حيث ما لها من طبيعة نفسية فيزيائية ، ومن ثم فهى تشمل أيضًا علم وظائف الأعضاء وعلم النفس ، كما تضاف إليها مجموعة العلوم المسماة بالعلوم الإنسانية Geisteswissenschaften ، كالتاريخ وعلوم الحضارات ومختلف العلوم التى تدرس المجتمع الإنسانى[١] .

(١) Idèes directrices pour une phénomenologie (Traduction de Paul Ricoeur). Paris, Gallimard. 1950. p. 16.

وفلسفة « كانت » ذاتها هى ، من وجهة نظر هوسرل ، داخلة فى نطاق الموقف الطبيعى . فالوعى الذى يبحث « كانت » فى مدى صحته هو الوعى الموضوعى الممكن . والذات الترنسندنتالية عند « كانت » هى شكل من أشكال العالم له صورة قبلية apriorische Weltform ، وهى ذات منتمية إلى العالم على الرغم من كونها صورية ، ولذلك فإن « كانت » لا يصل أبدًا إلى الذات المطلقة ، ويظل تفكيره داخلا فى نطاق العالم[١] .

بل إن بعض شراح هوسرل ، مثل فنك Fink ، يـذهب إلى أن بحث هوسرل ذاته فيما هو قبلى ، فى كتاب « الأبحاث المنطقية » يظل منتميًا إلى مجال الموقف الطبيعى ، شأنه فى ذلك شأن بحث « كانت » والكانتيين الجدد فى شروط إمكان الموضوعية عامة[٢] .

وربما كانت الخطوة الأولى التى تقربنا إلى ذلك النوع الخاص من الخروج عن الموقف الطبيعى ، الذى كان هوسرل يدعو إليه ، هو الشك الديكارتى . وأقول إن هذه الخطوة « تقربنا » من مقصد هوسرل ، ولكنها لا تنفذ بنا إلى صميمه ، إذ أن الشك الديكارتى إذا كان ينظر إلى العالم على أنه وهم أو خداع ، فإنه لا يغير شيئا من الوضع العام للعالم بوصفه موجودًا[٣] . وبقدر ما ينضم هذا الشك إلى مجموعة المحاولات التى بذلت ، منذ أفلاطون حتى باركلى ، من أجل تقديم حجج تزعزع يقيننا بوجود العالم ، فإنه يظل — كهذه المحاولات ذاتها — دائرا فى فلك الموقف الطبيعى . ولكن فى الشك الديكارتى جانبا آخر يقربه من موقف هوسرل : ذلك لأن شك ديكارت لم يكن « مذهبيا » ، بمعنى أنه لم يكن يعبر عن حالة فعلية من الشك لا يستطيع

---

(١) انظر مقدمة ريكور . ص XXVII

(٢) المرجع نفسه ، هامش ص ٩١ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٩٥ .

الفيلسوف الخروج منها ، ويجد نفسه عاجزا عن الخلاص من أحابيلها ، وإنما كان « منهجيًا » ، أى شكا إراديا متعمدا ، يقوم به الفيلسوف وفى ذهنه هدف محدد ، ويمارسه بحرية ، وبقدر ما يساعده على تحقيق هذا الهدف .

بهذا المعنى يقترب الشك الديكارتى من منهج « وضع العالم بين قوسين » عند هوسرل، الذى كان بدوره منهجًا يُتبع بحرية كاملة، ويعمد الفيلسوف إلى اتخاذه نظرًا إلى ما يترتب عليه من نتائج . وكما أن الشك الديكارتى قد انتهى فى آخر المطاف ، إلى استرداد نفس العالم الذى كان فى البدء يرتاب فيه ، بل إن هذا العالم كان طوال الوقت موجودًا بالفعل ، حتى عندما كان الشك قد بلغ أوجه ، فكذلك لا يؤدى وضع العالم بين قوسين إلى المساس بحقيقة وجود العالم ، كما يتمثل للوعى ، وإن كان يعطل هذه الحقيقة بفعل إرادى واع يستهدف تحقيق نتائج فلسفية معينة من هذا التعطيل : « إن ما نعطله (mettons hors du jeu) هو الوضع العام (thèse) الذى ينتمى إلى ماهية الموقف الطبيعى . فنحن نضع بين أقواس كل ما يتضمنه هذا الوضع فى مجال الوجود ، وبالتالى كل هذا العالم الطبيعى الذى هو دائما « هناك بالنسبة إلينا » ، والذى هو « ماثل » ولا يكف عن أن يظل هناك بوصفه « واقعا réalité » بالنسبة إلى الوعى ، حتى عندما يروق لنا أن نضعه بين أقواس . وعندما أسير على هذا النحو ، وهو أمر يدخل تماما فى نطاق قدرة حريتى ، لا أنكر إذن هذا العالم كما لو كنت سفسطائيا ، ولا أضع وجوده موضع الشك ، كما لو كنت شكاكا (مذهبيا) ، وإنما أمارس التعليق époché الظاهرياتى الذى لا يمنع على الإطلاق كل حكم منصب على الوجود فى المكان والزمان »[1] .

ويزيد هوسرل من إيضاح رأيه فى دلالة تعطيل الوضع الطبيعى للعالم

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٠٢ .

فيقول : « إننا لا نغير شيئا من اقتناعنا الذى يظل فى ذاته على ما هو عليه ... ومع ذلك فإن الوضع يطرأ عليه تحول : فعلى حين أنه يظل فى ذاته على ما هو عليه ، فإنا نضعه — إن جاز التعبير — خارج الدائرة ، وخارج النطاق ، وبين أقواس . إنه يظل هناك ، مثلما يظل هناك داخل الأقواس ما أغلقنا عليه فيها ... بل إن للمرء أن يقول إن الوضع لا يزال معيشا un vécu ، غير أننا « لا نستخدمه » على أى نحو ... فالأمر هنا متعلق ... بطريقة محددة ومخصصة للوعى ، تضاف إلى الوضع الأصلى البسيط ... وتدخل عليه تحولا فى القيمة ... هذا التحول فى القيمة يتوقف على حريتنا الكاملة »[١] .

ولكن ، ما الهدف من هذا التحول الذى يباعد بيننا وبين وضع العالم الطبيعى ، والذى نستخدم فيه حريتنا من أجل تعطيل نظرتنا المألوفة إلى العالم ؟ ولماذا التجأ هوسرل إلى أسلوب « الرد réduction » بوصفه خطوة أساسية فى طريق التفلسف الحقيقى ؟ إن الرد إنما هو إزالة لعقبة تثقل على الوعى هى الموقف الطبيعى . ففى هذا الموقف الطبيعى ينسى الوعى ذاته ، ويضيع فى الأشياء ، وفى موضوعات العالم ، وفى أفكاره عن هذه الموضوعات ، بحيث يتباعد عن ذاته ، ويغترب ويغدو متخارجا عنها . وما دام الوعى مرتبطا بالموقف الطبيعى فإنه يكون فى حالة سذاجة واستسلام لوجود الأشياء[١] . ولا يبدأ الوعى فى استرداد ذاته بحق إلا إذا مارس الرد الذى هو نوع من الزهد أو العزوف ascèse ، نخسر فيه العالم من أجل كسبه من جديد .

ولقد حدد هوسرل ذاته هدفه من اتباع منهجه الجديد بأنه « استبعاد مجموع العادات الفكرية التى سادت حتى اليوم ، والتعرف على الحواجز الروحية التى تضربها هذه العادات حول أفق تفكيرنا ، وهدم هذه الحواجز ،

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٩٨ — ٩٩ .

(٢) المرجع نفسه ، المقدمة ، ص XVIII .

من أجل الوصول بعد ذلك بحرية عقلية كاملة إلى المشكلات الحقيقية للفلسفة ، التى تقتضى تجديدا شاملا ، والتى سيكون من الممكن بلوغها بعد تحرير الأفق من جميع جوانبه »[١] .

وربما كان التوفيق قد جانب هوسرل فى استخدام تعبير « العادات الفكرية » فى النص السابق . فما يسميه بالعادات الفكرية هنا هو حصيلة الموقف الطبيعى ، غير أن ما هو « طبيعى » مضاد لما ينتج عن « العادات » ، التى هى مكتسبة ، متولدة عن التكرار ، لا عن الطبيعة ، بل هى كثيرا ما تكون مضادة للطبيعة أو خارجة عنها أو مضافة إليها . فما يقصده هوسرل فى هذا السياق ليس « عادات فكرية » بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، وإنما هو أساليب وطرق للتفكير نتجه إليها بحكم الطبيعة . وقد يبدو هذا الاعتراض مجرد اقتناص لعدم اتساق لفظى بحت ، ولكنه فى واقع الأمر اعتراض مرتبط بصميم الهدف الذى يتجه المنهج الظاهرياتى إلى تحقيقه : فهل يهدف هوسرل ، من اتباعه لهذا المنهج ، إلى مجرد اطراح عادات فكرية قديمة واستبدال عادات فكرية جديدة بها ، أم أنه يهدف إلى قهر الطبيعة قهرا متعمدا ؟ أغلب الظن أن هدفه هو الثانى ، بدليل أنه ، بعد عدة سطور من النص السابق ، يقول : « إذا كان الوصول إلى ماهية الظاهريات يشكل صعوبة بالغة ... فذلك يرجع أولا وقبل كل شىء إلى أنها تقتضى التخلى عن المواقف الطبيعية المرتبطة بتجربتنا وتفكيرنا ، أى تغييرا جذريا فى الموقف » . هذا التغيير فى الموقف يرجع إلى « الرغبة فى الوصول إلى منطقة جديدة للوجود لم يتم حتى الآن تحديدها وفقا لما فيها من خصوصية ، يكون الوجود فيها — شأنها شأن كل منطقة أصيلة —

(١) المرجع نفسه ، ص ٥ .

وجودا فرديا »[١] . وبهذا المعنى كان المنهج الظاهرياتى عند هوسرل تأسيسًا لعلم جديد ، غريب عن الفكر الطبيعى ، وهو علم لم ينشأ ، و لم يكن من الممكن أن ينشأ ، إلا فى العصر القريب .

وهنا يصبح فى استطاعتنا أن نستجمع خيوط الفكر السابقة ، لكى نصل إلى تحديد دقيق للرأى الذى تتخذه فلسفة الظاهريات إزاء الموقف الطبيعى ، وعلاقة هذه الفلسفة ببقية المذاهب المثالية التى ينصب عليها نقدنا فى هذا الكتاب .

فقد تبين لنا أن خروج مذهب الظاهريات عن الموقف الطبيعى يختلف اختلافا أساسيًا عن خروج المذاهب المثالية الأخرى عن هذا المذهب : فهو ليس خروجًا حتميًا ، تمليه ضرورات فكرية لا يمكن التخلص منها ، وإنما هو خروج اختيارى يقوم به الفيلسوف بمحض إرادته ، مستهدفا منه كشف وجهة نظر جديدة ، وآفاق جديدة ، لا تتبدى إلا بعد « تعليق » العالم الطبيعى و « تعطيل » موقفنا الطبيعى الذى نعترف فيه بهذا العالم ونندمج فيه . إن المثاليات التقليدية تضعنا أمام اختيار يتحتم علينا القيام به : فإذا اعترفنا بوجود العالم أنكرنا المثالية ، وإذا اعترفنا بالمثالية تحتم علينا أن نرفض الموقف الطبيعى الذى يفترض وجود العالم . أما هوسرل فإنه يريد أن يخرج عن الموقف الطبيعى مع بقاء هذا الموقف موجودًا بالنسبة إلى كل من لم يتخذ وجهة النظر الظاهرياتية . فمن الممكن أن نتصور — فى إطار تفكيره — تعايشًا بين الموقف الظاهرياتى والموقف الطبيعى ، على حين أن مثل هذا التعايش مستحيل من وجهة نظر المثاليات التقليدية .

إن الألفاظ التى تُستخدم فى مذهب الظاهريات على جانب كبير من الأهمية فى تحديد موقفه من المشكلة التى نحن بصددها . فهوسرل لا يقدم

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٠٦ .

حججًا تفند الموقف الطبيعي ، ولا يفكر أصلا فى هذا التفنيد ، وإنما هو يتحدث عن « تركه جانبا » . بل إن تفنيد المثاليين التقليديين للموقف الطبيعي يظل ، فى نظره ، داخلا فى إطار هذا الموقف . وهكذا يكون للموقف الطبيعي عنده معنى شديد الاتساع ، يشمل أنصار هذا الموقف وخصومه معا ، ويقف هوسرل بمعزل عن هؤلاء وأولئك ، لأنه يضع هذا الموقف بين قوسين ، ويعطله من أجل بلوغ منطقة جديدة يستحيل الاقتراب منها إلا بهذا التعطيل . ولما كانت وجهة النظر التى نعالج من خلالها مفهوم الموقف الطبيعي فى هذا الكتاب هى تلك التى تتعلق بالصراع ضد المثالية ، وبإمكان الدفاع عن هذا الموقف أو عدم الدفاع عنه ، فإن محاولة هوسرل تبدو ، فى هذا الضوء ، خارجة عن نطاق الخلافات والصراعات الأساسية التى تثار فى هذا الكتاب . ذلك لأن تعطيل الموقف الطبيعي لا يعنى إصدار حكم ضده ، ولا يتضمن فى ذاته تفنيدًا له ، على حين أن هذا التفنيد هو ما يعنينا قبل غيره[1] .

ولنذكر ، فى هذا الصدد ، أن دعوة هوسرل إلى قهر الذات الطبيعية — عن

---

(١) لعله قد يكون من الطريف ، فى هذا الصدد ، أن نقارن بين رأى هوسرل ورأى باشلار فى علاقة الموقف الطبيعي بالعلم . فهوسرل يجعل علوم العالم منبثقة عن الموقف الطبيعي ومرتبطة به ، أما باشلار فيرى أن العلم لا يبدأ فى أن يكون علما بالمعنى الصحيح إلا حين يتخلى عن الموقف الطبيعي . وتفسير هذا التناقض فى رأينا هو أن هوسرل ، كما قلنا فى الفقرة السابقة ، كان يستخدم تعبير الموقف الطبيعي بمعنى شديد الاتساع ، على حين أن باشلار قد ضيق من هذا المعنى أكثر مما ينبغى . فالموقف الطبيعي عنده مرتبط بالتلقائية غير النقدية ، التى لا تعتمد على أى منهج أو خطة ، تلك التلقائية الساذجة الجاهلة التى لا تقوم لمعرفتنا بالعالم قائمة إلا إذا تجاوزتها . وعلى أية حال فمن الواضح أن معنى الموقف الطبيعي ، كما نستخدمه فى هذا الكتاب ، أضيق من معنى هوسرل ، وأوسع من معنى باشلار ، ولذلك يمكن القول إن الأرض التى يقف عليها هذان الفيلسوفان ، بالنسبة إلى المشكلة التى نعرض لها فى كتابنا هذا ، هى أرض مختلفة إلى حد بعيد .

وعى وبحرية كاملة — لحساب الذات الخالصة ، هذه العودة الترنسندنتالية إلى الوعى المتحرر من التوجه نحو العالم الطبيعى ، لا يمكن تصورها إلا فى إطار ثقافة ظلت ، طوال تاريخها ، متوجهة نحو هذا العالم ، واكتسبت كثيرا من توجهها هذا . ففى الثقافة الهندية مثلا ، حيث ظهرت منذ فجر التاريخ مذاهب تجعل من العالم الطبيعى وهما وخداعا ، يستحيل أن نتصور فلسفة ظاهرياتية تطالبنا — بإلحاح — بأن نعطل الموقف الطبيعى ، والفكر الطبيعى ، والعالم الطبيعى ، والأنا الطبيعى . والواقع أن هوسرل إنما كان يسير ، فى دعوته هذه ، فى نفس الاتجاه الذى سارت فيه الرياضيات والمنطق حين اكتشفت مجالات جديدة لا تصدق عليها البديهيات القديمة ، وإن لم تكن قد أنكرت استمرار فعالية هذه البديهيات فى المجالات التقليدية ، وهو ذاته الاتجاه الذى سارت فيه فيزياء القرن العشرين ، حين رفضت النظرة الميكانيكية إلى العالم ، مع اعترافها باستمرار انطباق هذه النظرة فى مجالات خاصة . فظهور الفينومينولوجيا إنما هو حلقة فى سلسلة بحث الثقافة الغربية عن أبعاد جديدة ، وأعماق جديدة ، (ومما له دلالته أن التوافق الزمنى بين كل حلقات هذه السلسلة كان توافقا تاما) ؛ وهذا البحث عن الأبعاد والأعماق الجديدة لا يفهم إلا فى إطار ثقافة تشبعت طوال تاريخها بالأبعاد والأعماق التقليدية . وهكذا فإن الدعوة إلى وضع الموقف الطبيعى بين قوسين هى دعوة لا يكون لها معنى إلا فى إطار مجتمع ظل طوال تاريخه يعترف بهذا الموقف ويبنى علومه ومعارفه على أساسه .

وعلى أية حال فإن المنطق نفسه يؤيد هذا الاستنتاج : إذ أنك لا تستطيع أن تضع ما هو غير موجود بين أقواس . فعملية الوضع بين أقواس هى ذاتها أقوى دليل على أن العالم الطبيعى موجود ، وعلى أن الموقف الطبيعى يفرض نفسه ، وأننا لا نستطيع الخلاص منه إلا مؤقتا ، وبعد عزوف وزهد وجهد .

مشكلة خارجية العالم

فى هذه المشكلة يظهر أقوى تضاد بين الموقفين المثالى والطبيعى . وفيها أيضا يتمثل قصور المثالية التام فى ميدان نظرية المعرفة . ذلك لأن المثالية بعد ما عرضناه فى الفصل السابق من حججها ، يتحتم عليها أن تواجه هذا السؤال : كيف يمكن تعليل ما يسمى فى الموقف الطبيعى باسم العالم الخارجى ؟ أى أن المثاليين قد يستطيعون أن يقولوا إن وجود الأشياء هو كونها مدركة ، أو أن ما ندركه من الأشياء ظواهر أو تمثلات ـــ ومع ذلك فسيظل لزاما عليهم أن يقدموا تفسيرا لتلك الفئة من الظواهر التى نسميها فى موقفنا الطبيعى باسم العالم الخارجى ، وأن يعللوا صفة « الخارجية » التى ننسبها إلى هذه الظواهر عادة ، ونتصرف معها عمليا على أساسها ـــ ونستطيع إن نقول إن محاولة إيجاد هذا التفسير وهذا التعليل هى أعقد مشكلة تواجه كل فيلسوف مثالى .

وجها مشكلة العالم الخارجى :

علينا أولا أن نفرق بين وجهين لمشكلة العالم الخارجى حدث بينهما كثير من الخلط فى أذهان الفلاسفة :

ا ـــ أولهما : هل العالم الخارجى مستقل عن الذات ، أى ذو وجود موضوعى ؟

ب ـــ ما شكل هذا العالم الخارجى ؟ وهل هو كما يبدو لنا ، أم أن له شكلا آخر ؟

ولنبدأ بالسؤال الثانى ، فنشير إلى ملاحظاتنا السابقة الخاصة باستحالة

وجود شكل واحد للعالم فى مختلف مواقف الإنسان : فالموقف العلمى ، بآلاته المادية وأدواته الذهنية ، يرسم للعالم صورة ، أو صورا ، لا يمكن مقارنتها بالصورة التى نرسمها له فى موقفنا الطبيعى ، والتى ترمى إلى خدمة أغراض مختلفة عن تلك التى يخدمها الموقف العلمى . فهناك ، كما قلنا ، شكل للعالم فى نظر عالِم الفلك ، وشكل آخر فى نظر عالم البيولوجيا ، وشكل ثالث فى نظر عالم الطبيعة ، وهذه الأشكال كلها تختلف عن شكل العالم كما ندركه فى حياتنا اليومية ، ولكن لا يمكن أن يقال إن واحدا منها هو الصحيح ، بل إن كُلاً منها صحيح فى مجاله الخاص فحسب . ولكن ، إذا لاحظنا ، كما قلنا من قبل ، أن الفيلسوف لا يملك الأدوات المادية أو الذهنية التى تمكنه من اتخاذ الموقف العلمى ، فعندئذ يتحول السؤال السابق ، بالنسبة إلى الفيلسوف على التخصيص ، إلى ما يأتى : هل تستطيع الفلسفة ، بفضل تحليلاتها المنطقية وحدها ، أن تصل إلى صورة أخرى للعالم غير صورته فى الموقف الطبيعى ؟ والرد المألوف على السؤال هو : نعم ، لأن صورة العالم كما ندركها متوقفة على الذات ، أما العالم « فى حقيقته » فله صورة أخرى ، أو لا بد أن تكون له صورة أخرى .

وهكذا نجد أن الرد الفلسفى على السؤال الثانى يثير حتما السؤال الأول ، أى السؤال عن توقف العالم على الذات أو اعتماده عليها . أى أن الوسيلة التى تثبت بها الفلسفات ذات النزعة المثالية إمكان وجود صورة أخرى للعالم غير صورته فى الموقف الطبيعى ، هى أن تؤكد عدم استقلاله عن الذات ، وبالتالى اشتراك الذات فى تكوين الصورة الحالية ، التى هى مجرد « مظهر » تختفى وراءه صورة أخرى « حقيقية » للعالم الخارجى .

وهنا ننتقل إلى الإجابة عن السؤال الأول ، وهو البحث فى استقلال العالم أو وجوده الموضوعى . والنتيجة التى ينتهى إليها المثاليون فى هذا الصدد هى أن

تدخل الذات فى تكوين صورة عن العالم الخارجى معناه أن هذا العالم ليس مستقلا عنا ، وإنما هو معتمد علينا . وردنا على هذه النتيجة المثالية مزدوج : فعلينا أولا أن نثبت أن فكرة انتساب الواقع إلى الذات لا تمنع من استقلاله ، وعلينا بعد ذلك أن نثبت أن العالم الخارجى يجب أن يكون « بالفعل » مستقلا عن الذات ، أى أن يحتفظ بخارجيته .

نسبية العالم الخارجى واستقلاله :

سأقدم، تبريرًا لرأيى فى هذا الصدد، المثال التالى، وهو مثال له أهميته العظمى فى تفنيد الحجة المثالية القائلة بعدم استقلال العالم نظرًا إلى كونه منسوبًا إلينا :

لنفرض أن هناك عالمًا آخر — غير عالمنا هذا — به كائنات مدركة ذات حواس وأذهان ، وأشياء ذات وجود مستقل — ولنفرض أن هذه الكائنات لا تدرك الأشياء المستقلة إلا من خلال حواسها وأذهانها . عندئذ سيكون من الطبيعى أن تبدو هذه الأشياء ، فى نظر بعض هذه الكائنات ، متوقفة فى وجودها تمامًا على حواسها وأذهانها ، على حين أنها ، حسب الفرض ذاته ، مستقلة .

وبعبارة أخرى ، ففى حالة أى كائن يدرك الأشياء من خلال حواسه وذهنه ، تثار حتما مشكلة استقلال الأشياء ، ولكن وجود هذا « الحاجز » الحسى والذهنى الضرورى لا يمنع من أن تظل الأشياء مستقلة . والفارق الحاسم فى هذه الحالة هو نوع الشروط التى تدرك بها هذه الأشياء من خلال الحواس والذهن : أى ما إذا كانت الحواس والذهن قادرة على أن تبعث الأشياء كلما شاءت ذلك ، أو أنها لا تستطيع أن تبعث هذه الصورة إلا إذا توافرت شروط محددة بدقة .

وقد حلّل « ك . ا . لويس » هذه المسألة تحليلاً دقيقًا ، انتهى منه إلى أن ضرورة انتساب الواقع إلى ذات عارفة لا تتعارض على الإطلاق مع بقاء الواقع

مستقلاً . « فالواقع ، بقدر ما يمكن أن يكون معطى فى التجربة أو معروفًا ، منسوب إلى العارف . ولا يمكن أن يُفهم إلا من حيث هو ظاهر أو قابل للظهور أمام مدرِك فى تجربة فعلية أو ممكنة . ولكن كون الطابع الوحيد الذى يمكن أن يعزى إلى أى شيء حقيقى هو طابع يوصف بعبارات نسبية — أى بالنسبة إلى تجربة ما — ليس معناه أن نأبى على هذا الشيء الطبيعة المستقلة ، ولا يتعارض مع إمكان معرفة هذه الطبيعة »[١] . والمسألة هى أن هذه الشروط التى تتوقف عليها تجربة العارف فى إدراك الشيء محددة دائمًا بدقة ، ولا بد أن يكون ما يحددها شيئًا آخر غير العارف ذاته ، إذ أن هذا لا يعرف فى أى وقت يشاء ، بل يعرف كلما توافرت هذه الشروط . وإذن فهذه الشروط راجعة حتما إلى « الطابع الحقيقى والموضوعى للشيء .. »[٢] . وإنه لمن سوء الفهم لطبيعة فكرة النسبية أن يستنتج المثالى من انتساب الشيء إلى الذهن أن الشيء « معتمد » تمامًا على الذهن[٣] .

ولعل من حسن حظ الباحثين فى عصرنا الحالى أنه قد ظهرت أجهزة تُنقل عن طريقها بعض كيفيات الأشياء على نحو لم يكن ليخطر على بال الباحثين التقليديين فى المعرفة على الإطلاق ، وتسهم فى حل المشكلة المتعلقة بانتساب هذه الكيفيات إلى الذات مساهمة قيمة . ولنتأمل مثلاً جهاز تسجيل الأصوات . فهذا الجهاز يعث كيفية من كيفيات الأشياء ، وهى الصوت ، دون أن يكون هناك أى شبه بين المصدر الذى ينقل الصوت عن طريقه ، وهو الشريط ، وبين الصوت ذاته . فعن طريق الموجات الكهربائية المغناطيسية

---

(١) C. I. Lewis : Mind & the World Order. Dover. (N. Y.) 1956. p. 167.

(٢) Ibid - 185.

(٣) Ibid - 183.

يبعث الجهاز كيفية مختلفة تمامًا عن هذه الموجات . ولا شك فى أن الجهاز ذاته قد اشترك — بمعنى ما — فى خلق الصوت ، ولكن هل يعنى ذلك أنه قد « تدخل » فى جعل هذا الصوت على ما هو عليه ، أو أن له دورًا فيما تكون عليه الصورة النهائية للصوت ؟ الواقع أن الجهاز لا يبعث شيئا من عنده على الإطلاق ، وإنما « يترجم » الموجات إلى أصوات . ومما لا شك فيه أن طبيعة الشريط — أى نوع الموجات المسجلة عليه — هو العامل الوحيد المتحكم فى نوع الصوت الصادر : أى فى كونه صوتًا بشريا ، أو موسيقيا ، أو طبيعيا ، إلخ ... أى أن نوع الصوت يتوقف فى هذه الحالة على عامل « موضوعى » لا شأن لجهاز التسجيل ذاته به . وهنا نجد مثالا واضحا لجهاز System يعتمد عليه التعبير عن الكيفية الحسية فى صورتها المألوفة (لأن الشريط دون الجهاز لا يُنتج أى صوت) ، ومع ذلك لا يمكن أن يقال إنه يخلق هذه الكيفية ، التى تظل موضوعية مستقلة عن الجهاز ذاته ، ولا تعتمد عليه إلا فى « ترجمتها » أو نقلها إلى الصورة الصوتية — أما نوع هذه الصورة ذاتها ، فذلك مالا يتحكم فيه الجهاز على الإطلاق .

وأعتقد أن هذا المثل يفيد إلى حد بعيد فى الرد على الاعتقاد القائل إن اعتماد الإدراك على الإنسان يجعله ذاتيا : ففيه تتمثل حالة واضحة لكيفية تعتمد على جهاز ما وتظل مع ذلك موضوعية مستقلة عنه .

وإذن ، فمن الممكن ، نظريا على الأقل ، أن تكون الذات مشتركة فى تكوين الصورة النهائية للشيء ، مع بقاء هذا الشيء مستقلا عن الذات . والمعيار الأساسى لهذا الاستقلال هو وجود شروط « موضوعية » لا تخلقها الذات ، وبدونها لا يدرك الشيء .

ومهمتنا الآن هى تناول أمثلة مختلفة للمفكرين المثاليين ، نناقش من خلالها الطريقة التى تعرّض بها المثاليون لفكرة « موضوعية شروط الإدراك » هذه ،

ونتبين إلى أى حد كانت مشكلة خارجية العالم هى العقبة التى لم يستطع أى مذهب مثالى التغلب عليها بصورة منطقية سليمة .

خارجية العالم عند ديكارت :

فى الفقرة الأولى من الجزء الثانى من « مبادىء الفلسفة » يبرهن ديكارت على وجود الأجسام المادية ذات الطبيعة المستقلة عن العقل « على أساس أن فىّ مشاعر لا أبعثها فى نفسى كلما شئت وكما شئت ، بل إن هناك شيئًا هو الذى يبعثها فىّ . وقد يقال إن الله هو الذى يبعث فينا إحساسًا بوجود هذا الشىء الممتد طولاً وعرضًا وعمقًا ، أو أنه يدفع شيئًا ليست له مثل هذه الطبيعة إلى بعث هذا الإحساس فينا ـــ ولكن هذا معناه أنه يخدعنا ، وهذا مخالف لطبيعته ، فلا بد إذن أن يكون هناك بالفعل جوهر ممتد موجود فى العالم ، له كل ما ننسب إلى مثل هذا الجوهر من خصائص » .

ويلاحظ على رأى ديكارت هذا ما يأتى :

١ ـــ أنه يجعل وجود العالم الخارجى فى حاجة إلى « برهان » ، أى فى حاجة إلى مجموعة من « الاستدلالات » المنطقية التى « تثبت » هذا الوجود إذا إمكن الإتيان بها ، والتى لو لم يتمكن الذهن من الوصول إليها لظل ذلك الوجود أمرًا مشكوكا فيه أو غير مؤكد . وهذا افتراض لن نناقشه الآن ، بل يكفينا فى الوقت الحالى أن ننبه إليه فحسب .

ويلاحظ فى هذا الصدد أن ديكارت أخذ يبحث عن برهان عندما عجز عن الاقتناع « بميلنا الطبيعى » إلى نسبة الوجود الخارجى إلى الأشياء . فهو يحرص (فى التأمل الثالث) على أن يفرق بين « الميل الطبيعى » إلى الاعتقاد بوجود الأشياء الخارجية، وهو دائمًا معرض للشك، وبين «النور الطبيعى» الذى يتعلق بحقائق واضحة لا سبيل إلى إنكارها ـــ مثل الكوجيتو . ولم يفكر ديكارت فى الاحتمال المضاد ، أعنى احتمال كون « الميل الطبيعى » أقوى حجة

من كل حقائق « النور الطبيعي » المزعومة التي لم يكن لها طابع « لا يقاوم » إلا في ذهن ديكارت وبعض معاصريه ، والتي أثبت التطور التالي للفكر البشري افتقارها التام إلى أي نوع من الوضوح أو البداهة .

٢ — أن ديكارت قد تنبه جيدًا إلى طبيعة الإدراكات المتعلقة بالعالم الخارجي ، والتي تختلف عن الإدراكات أو المشاعر الباطنة اختلاف جوهريا : ففي إمكاني دائما أن « أتخيل » منظر المنضدة حين لا أكون جالسًا بقربها ، ولكنني لا أستطيع كلما شئت أن « أدرك » منضدة على ذلك النحو الذي نسميه بالإدراك الفعلي . ولو كانت المسألة كلها « تمثلات » أو انبعاثات ذاتية لما كان لمثل هذا الإدراك أي شرط يتوقف عليه ، ولكان مثل هذا الإدراك « إراديا » على الدوام . وإذن فوجود شروط للإدراك الخارجي « لا تتوقف على إرادتنا » دليل على أن لهذا الإدراك طبيعة مختلفة اختلافا أساسيًا .

٣ — وأخيرًا يلاحظ أن ديكارت كان في حاجة إلى دعامة من الإيمان لكي يتخلص من إمكان الخداع . فهو لا يستطيع الاهتداء إلى يقين بشأن وجود العالم الخارجي إلا بعد مساره الطويل من الشك إلى الكوجيتو ثم إلى وجود الله ، ومنه إلى وجود العالم . أي أن وجود العالم الخارجي يظل معلقا أو موضوعا بين قوسين إلى أن يعود إليه عن طريق وسائط أخرى توصل إليه بطريق غير مباشر .

ولكن ، إذا تأمل المرء قليلا دور فكرة الله في « ضمان » وجود العالم الخارجي ، لوجد أن المقصود من هذه الفكرة هو في أغلب الأحيان حل مشاكل خلقتها نفس فكرة الله ذاتها أو أفكار أخرى مشابهة . ففكرة لا إرادية المشاعر الخارجية مقنعة ، والشيء الوحيد الذي يشكك فيها هو احتمال الخداع عن طريق قوة مسيطرة خارجة عني أو قوة فيّ ، قادرة على تكوين هذه الأفكار

دون معونة أى شيء خارجى ، كما يحدث فى الأحلام[١] . ومهمة فكرة الله فى هذه الحالة هى أن ترد إلىّ ثقتى بإدراكى الخارجى . إذ لو وُجدت مثل هذه الملكة الخدّاعة لكان معنى ذلك أن الله يخدعنى ، وهو ما يتنافى مع الطبيعة الإلهية . وهكذا نلاحظ أن نفس الافتراض الذى ظهرت فكرة الله لدحضه ، أى افتراض وجود ملكة خادعة ذاتية أو قوة من نوع « الشيطان الماكر » أو غيره ، هو افتراض من نوع « فوق الطبيعى » . فمثل هذه الملكة إذا كانت ذاتية خالصة ، فسيكون عملها غير مفهوم على الإطلاق ، إذ أن إحساساتى بوجود العالم الخارجى كما قلنا لا إرادية ، ولا يكفينى فيها مطلقًا أن أمارس إحدى ملكاتى ، ناهيك بتلك الملكة التى لا تنتمى إلى أى شيء أعرفه . وعلى أية حال فإن هذه الملكة الباطنة غير المألوفة ، وغير الداخلة فى نطاق المعرفة البشرية ، لا بد أن تكون صادرة عن قوة خارج البشر تبعثها فيهم . مثل هذه القوة لا بد أن تكون مفروضة علىّ من الخارج ، أى لا بد من افتراض وجود نوع من الروح الخادعة أو الشيطان الماكر التى تتقمصنى ، وتدفعنى إلى مثل هذا « الخداع » .

ولست أدرى : هل يُعد مما يتلاءم مع روح الشك السليمة التى بدأ بها ديكارت تفكيره أن يفترض مثل هذه الافتراضات ؟ إن ديكارت قد بدأ بالشك فى كل ما تلقاه من تعاليم فلاسفة العصور الوسطى والقديمة ، وهذه نقطة بداية سليمة إلى أقصى حد . وهو يظن أن المضى فى الشك إلى حد إثارة احتمال وجود « شيطان ماكر » ما هو إلا استمرار فى طريق الشك السليم الذى وضعه لنفسه . ولكن الواقع أن إثارة مثل هذا الاحتمال تنطوى على نكسة فكرية شديدة تتعارض تماما مع روح « الشك المنهجى » بمعناها الصحيح . فكما أن الإهابة بالشياطين هى طريقة خرافية إذا اتخذت سبيلا إلى حل

---

(١) انظر مقال « حجة الأحلام فى نظرية المعرفة » فى آخر هذا الكتاب .

مشكلة مجهولة ، فإنها كذلك طريقة خرافية إذا اتبعت لإثارة الشك فى معارفنا القائمة .

وهكذا يمكن القول إن كثيرًا من الحجج التى أثارها ديكارت للتشكيك فى خارجية العالم — وهى الخارجية التى تؤدى إلى الاعتقاد بها إدراكاتنا «اللاإرادية» لموضوعات هذا العالم — لم تكن حججا سليمة، بل لم تكن متمشية مع روح الشك المنهجى التى دفعته إلى التفلسف . ولنلاحظ ، على أية حال ، أن الدور الذى تقوم به فكرة الله فى هذا الصدد لا يعدو أن يكون إعادة الثقة « النفسية » إلى الإنسان بصحة إدراكه للعالم . ولو حللنا جيدًا مغزى فكرة « استحالة كون الله خادعًا » لما وجدناها تخرج عن مجال إعادة الثقة النفسية هذا ، إذ أن طريقة التفكير الشكّى الأولى كان يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية ، وكل ما فى الأمر أن فكرة الله تتدخل هنا لتوقف عملية الشك هذه عن السير ، وعلى أساس عملية « الإيقاف » هذه يتسنى للإنسان أن يستعيد الثقة بمعرفته ، ويكف عن وضع الفروض الخيالية المؤدية إلى الشك .

والخلاصة : أن ديكارت رأى أن وجود العالم الخارجى فى حاجة إلى « برهان » عقلى ، وأن هذا البرهان يحتاج إلى دعامة من الإيمان ، لكى تضع حدًا لقدرة الذهن على إثارة نقاط للشك لا نهاية لها ، وأن من الممكن الاستغناء عن دعامة الإيمان هذه إذا كف الذهن عن إثارة الأسباب « الخرافية » للشك ، وبهذا يظل من الصحيح أن العالم الخارجى لا بد موجود لسبب بسيط ، هو أن الادراكات التى تدلنا عليه لا تُبعث بإرادتنا ، فلا بد إذن أن شيئًا خارجا عنا هو الذى يبعثها — وهو السبب الذى نتجه إليه فى « ميلنا الطبيعى » (أى موقفنا الطبيعى) ، والذى لم يكن ديكارت على استعداد للاكتفاء به نقطة بداية لتفلسفه .

« الذات الوحيدة الإلهية ، عند باركلى :

لا جدال فى أن باركلى كان بدوره متنبها كل التنبه إلى تلك الصعوبة التى تنبه إليها ديكارت ، والتى يواجهها أى مذهب ذاتى يؤكد أن إدراكاتنا ترجع كلها إلى الذات . فمثل هذا المذهب يصطدم حتما بواقعة لا سبيل إلى إنكارها ، وهى أن إدراكاتنا للعالم الخارجى لا تتوقف مطلقًا على مشيئتنا. «فأيا ما كانت القوة التى أتملكها على أفكارى الخاصة ، فإنى أجد الأفكار التى تدرك فعلا بالحس غير معتمدة على إرادتى على هذا النحو . إذ ليس فى مقدورى ، عندما أفتح عينى فى رائعة النهار ، أن أختار بين الرؤية وعدم الرؤية ، أو أن أحدد الأشياء التى يقع عليها بصرى .. فالصورة المنطبعة فى هذه الحالة ليست من صنع إرادتى ، ولا بد إذن أن تكون هناك إرادة أو روح أخرى هى التى تحدثها »[1] هذه الروح الأخرى هى كما نعرف ، الروح الإلهية .

ويضيف باركلى إلى ذلك ، ما تتصف به صور الحس من حيوية وتميز وإحكام وانتظام لا يتوافر فى صور الخيال.وهذا الترابط المحكم لصور الحس فينا هو ما يسمى « بقوانين الطبيعة » ، التى تغدو فى هذه الحالة تعبيرًا مباشرًا عن الإرادة الإلهية .

ولنحاول الآن ترتيب الأفكار المتسلسلة التى يفسر بها باركلى خارجية العالم فى ضوء مذهبه المثالى .

فهناك صور للحس وصور للخيال ، الثانية أبعثها بإرادتى ، والأولى تأتى من مصدر خارج عنى لا أملك التحكم فيه . ويؤكد باركلى — وهو تأكيد له أهميته الكبرى — أن « التمييز بين الحقائق الواقعة والخيالات يظل [فى مذهبه] أقوى ما يكون »[2] . فصور الحس لها مصدر غير إرادة ذهننا

---

(١) The Principles of Human Knowledge. Ist. Part § 29.

(٢) Ibid. § 34.

التلقائية ، وهذا المصدر الآخر فى نظره هو الله ، الذى يبعث فينا هذه الصور ، وينظمها فى شكل قوانين الطبيعة . ولنلاحظ ، فى هذا الصدد ، أن النوع الآخر من الصور ، وهو الصور الخيالية ، يفترض أن له مصدرًا إنسانيا خالصًا ، وربما كان فى هذا — من وجهة نظر المفكرين اللاهوتيين من أمثال باركلى — نوعًا من الحد من القدرة الإلهية : إذ أن هذه القدرة تمارس على فئة معينة من الصور ، هى الصور الحسية ، أما الفئة الأخرى فللإنسان وحده حق التحكم فيها . وإنه لمن الصعب ، إذا بدأت الإرادة الإلهية تتدخل فى هذا المجال ، أن نوقف هذا التدخل عند حد ، لا سيما إذا كان القول بهذا التدخل مبنيًا على أساس الاعتقاد بلا نهائية قدرة هذه الإرادة . وعلى أية حال ، فهذه مجرد ملاحظة فرعية على محاولة باركلى الاحتفاظ بالتمييز بين صور الحس وصور الخيال فى إطار مذهبه .

والذى يهمنا من هذا كله ، هو أن باركلى اعترف بوجود اختلاف أساسى فى الطبيعة بين صور الحس وصور المخيلة التى ترجع إلى إرادة الإنسان ، وأكد أن النوع الأول من الصور ينبغى أن يكون راجعًا إلى مصدر خارج عن الإنسان . وإلى هذا الحد ينبغى أن نسجل تسلسل التفكير هذا على باركلى ، إذ أننا نرى من الضرورى الاحتفاظ بهذا النصف الأول من استدلاله ، أما النصف الثانى فيسهل الاعتراض عليه . وبعبارة أخرى ، فقد حاول باركلى أن يثبت أن هذا المصدر الآخر هو الله ، على أساس أن كيفيات الأشياء لا تدركها إلا روح ، والروح البشرية وحدها عاجزة عن ضمان استقلال الأشياء ، فلا بد أن روحًا إلهية هى التى تدركها وتضمن استقلالها . فإذا أمكن تفنيد هذا النصف الثانى من الحجة ، فسيظل النصف الأول قائما ، أى سيظل من الضرورى الاعتراف بمصدر للمدركات الحسية خارج عن الإنسان ، ولكنه ليس الروح الإلهية فى الوقت ذاته .

فلو كان ذهن الإنسان أو حسه هو المصدر الوحيد للاعتقاد بوجود الأشياء الخارجية ، لكان معنى ذلك أن الأشياء تخلق دائما من جديد . فإذا أغمضت عينى انتهى الشيء المرئى ، وإذا فتحتها عاد ثانية إلى الوجود . ولذا يحرص باركلى على تفسير عبارة « إن وجود الأشياء هو كونها مدركة » بأنها لا تعنى أن الأشياء توجد بفضل إدركنا « نحن » ، إذ قد تدركها روح أخرى حين لا ندركها نحن . فما يقصده « بالإدراك » ليس هنا ذهنا خاصا بعينه ، وإنما « جميع الأذهان على الإطلاق »[١] ، والذهن الإلـٰهى بوجه خاص ، الذى يدركها فى كل الحالات التى لا ندركها نحن فيها ، وبهذا يظل استمرار وجودها مضمونا . وبهذا المعنى ، أى بمعنى وجود روح متميزة عن تلك التى تدرك الأشياء ، وهى التى تبعث فينا صور تلك الأشياء ، يمكن أن تعد الأشياء « خارجية » ، كذلك يمكن أن تسمى الموضوعات الحسية « مستقلة عن الذهن ، بمعنى أنها موجودة فى ذهن آخر »[٢] .

ولنتساءل هنا : ما معنى قول باركلى إن الأشياء توجد فى الذهن الإلـٰهى عندما لا تكون مدرَكة فى أذهاننا البشرية ، وبأية صورة توجد هذه المدركات فى الذهن الإلـٰهى ، وما علاقتها به ؟ هناك احتمالان لا ثالث لهما فى هذا الصدد : فإما أن تكون هذه المدركات مستقلة عن الذهن الإلـٰهى بدوره ، وهذا احتمال لا يعقل من وجهه نظر تفكير باركلى ، إذ أن الاستقلال عن الذهن الإلـٰهى يبرر،بالأحرى ، الاستقلال عن الذهن البشرى ، وتغدو فكرة الذهن الإلـٰهى فى هذه الحالة إضافة زائدة لا داعى لها . والاحتمال الثانى هو ألا تكون مستقلة عن هذا الذهن ، بل إنه يبعثها بإرادته . ويلاحظ على هذا التفسير الأخير أنه يتعارض ، إلى حد ما ، مع فكرة الإدراك الإلـٰهى المستمر ،

---

(١) Ibid § 48.

(٢) Ibid § 90

الذى يضمن استمرار وجود الأشياء . فإذا كانت هذه الأفكار تنبعث تلقائيا من الذهن الإلٰهى ، فالأرجح أن يكون إدراكه لها فى هذه الحالة متقطعا غير مستمر ، وذلك حسب تلقائية الذهن الإلٰهى ذاته — وهذا يتنافى مع ضرورة الإدراك المستمر ، بل مع الانتظام والاطراد المفروض أن تتصف به قوانين الطبيعة .

ومن جهة أخرى فإن باركلى لم يتحدث مطلقا عن الطريقة التى ينقل بها الذهن الإلٰهى هذه المدركات إلى الأذهان الفردية ، ولم يوضح طبيعة العلاقات التى يجب قيامها بين نوعى الذهن حتى يتم الاتصال بينهما ، وترك آلاف الأسئلة معلقة فى هذا الشأن .

ولنلاحظ أن نفس السؤال الذى أدى بديكارت إلى الشك يمكن أن يثار هنا بنفس القوة : فإذا كانت إدراكاتنا صادرة عن الله ، أو راجعة إليه ، فلماذا بعث فينا — أو فى معظم الناس ما عدا باركلى ذاته على الأرجح ! — اعتقادا بأن هذه الإدراكات صادرة عن أشياء خارجية ، ولماذا « شوّه » إدراكنا بحيث جعلنا نجهل أصله الحقيقى — ألا يتنافى هذا مع الصدق « والخيرية » الإلٰهية ؟

فما هى إذن الصورة التى يدعونا باركلى إلى الأخذ بها فى صدد مشكلة خارجية العالم ؟ إنها صورة ذهن إلٰهى شامل ، يبعث من ذاته صورًا أو إدراكات ، وينقل هذه الصور أو الإدراكات بطريقة لا يذكر عنها باركلى أى شيء ، إلى الأذهان الفردية ، التى لا نعلم إن كانت فى رأى باركلى مشاركة فى الذهن الإلٰهى أو منفصلة عنه — ويتم هذا النقل حسب قواعد ثابتة هى التى نسميها قوانين الطبيعة . هذه هى الصورة التى يعتقد باركلى أنها أفضل من اعتقادنا الطبيعى بوجود عالم خارجى .

وهكذا نجد باركلى مضطرًا إلى افتراض قوة روحية خارجية لتعليل استقلال الظواهر عن إرادتنا ، ومضطرًا إلى رسم تلك الصورة الغريبة للمعرفة

البشرية التى تتم عن طريق نقل الذهن الإلٰهى إلى الذهن البشرى لشريط من الصور المتعاقبة بانتظام ، هى التى تكوّن معرفة الإنسان . والمطلوب منا أن نعد هذا التصوير لمعرفتنا أدق وأحكم « وأرفع » من التصوير الطبيعى « الساذج » ! ولكن ، هل هناك أكثر سذاجة وبعدا عن الروح العلمية من ذلك التفسير « البدائى » الذى يقول به باركلى ؟ أجل ، إنه تفسير بدائى من غير شك ، وإن يكن مغلفا فى إطار معقد من الحجج والبراهين . فما هو فى الواقع إلا مظهر من مظاهر الرجوع إلى عهد تفسير الظواهر بالقوى الخفية التى تحتشد فى الكون فتنمّى الزرع ، وتسقط المطر ، وتحرك الجبال ، وتعرض أمام ذهن الإنسان شريط المعرفة !

والآن ، ما الذى يستطيع الذهن السليم أن يقبله ، وما الذى يتحتم عليه أن يرفضه ، فى هذا كله ؟ إن الذهن السليم يقبل حتما قول باركلى بأن الإدراكات الخارجية مستقلة عن الذات لأنها لا تنبعث كلما أرادت الذات ذلك ، بل تحتاج إلى شروط محددة إذا توافرت فسوف ندرك إدراكات خارجية سواء أرادت الذات ذلك أم لم ترد . فلا بد إذن من البحث عن مصدر خارج عن الذات لهذه الإدراكات . ولكن المصدر الذى يقول به باركلى ينبغى أن يُرفض بلا تردد . فهو لم يبرهن على أن الذهن الإلٰهى يُدرك الصور الخارجية ، وإنما اكتفى بأن « قرر » ذلك ، معتمدًا على أن أية قضية ترد فيها كلمة « الذهن الإلٰهى » لن تناقش ، أو لن تمس ! وحتى لو سلمنا بهذا الإدراك الإلٰهى ، فسيظل للمرء أن يتساءل : ما هى قيمة إدراك الذهن الإلٰهى لهذه الصور بالنسبة إلىّ ، وكيف يؤدى إلى ثبات إدراكى للأشياء كلما توافرت شروط هذا الإدراك ؟ أو ما هى العلاقة الحقيقية بين ذهنى وبين الذهن الإلٰهى ، وعلى أى نحو يستطيع ذلك الذهن الإلٰهى ، بإدراكه المستمر ، سد الثغرات فى إدراكى المتقطع.وأخيرًا — وهذا سؤال يستنكره باركلى دون شك كل

الاستنكار ولكن روح البحث الفلسفى تحتمه ــ إذا كانت هذه الأفكار ترد إلىّ من روح إلهية ، فمن أين جلبت الروح الإلـٰهية ذاتها هذه الأفكار وما الذى أعطاها إياها ، أو كيف تكونت لديها ؟ إذا كانت مجرد انبثاقات تلقائية ، فهلا يكون هذا الحل أشبه « بالذات الوحيدة الإلهية Divine Solipsism » وهلا يكون فيه مجرد إرجاء لخطر فكرة « الذات الوحيدة » التى تهدد المثالية على الدوام عن طريق نقلها إلى المستوى الإلـٰهى ، والاعتماد على الروح الإيمانية التى لا تجرؤ على مساس هذا المستوى ، والاكتفاء بمثل هذا الحل ، أو بالأحرى ، هذا الهروب من المشكلة ؟

هنا ، وللمرة الثانية ، تظهر فكرة خارجية العالم على أنها هى العقبة التى لا تستطيع المثالية التخلص منها إلا إذا وضعت فروضا ساذجة أو غير منتمية إلى مجال التفلسف المنطقى ــ أو بعبارة أخرى ، فإن المثالية تعجز ، فى حدود التفكير المنطقى وحده ، عن تعليل خارجية العالم .

العالم الخارجى بوصفه مجموعة من الانطباعات عند هيوم :

فى فلسفة هيوم تحليل واضح قوى للتضاد بين « النظرة الطبيعية » والنظرة الفلسفية ، من حيث أن الأولى تؤمن بوجود الأشياء خارج الذات ومستقلة عنها ، أما الثانية فتبرهن على أن هذه الأشياء ترتد إلى مجموعة من الانطباعات فحسب . ومما يلفت النظر أن هيوم جعل مصير « النظرة الفلسفية » مرتبطًا بهذه النظرية المثالية فى المعرفة ، و لم يتصور إمكان قيام فلسفة لا تتخذ هذا الطابع المضاد للموقف الطبيعى . « والحق أنه مهما تصور الفلاسفة أن فى وسعهم الإتيان بحجج يبرهنون بها على الاعتقاد بوجود أشياء مستقلة عن الذهن ، فمن الواضح أن هذه الحجج لن تعرفها إلا القلة القليلة ، وليست هذه الحجج هى ما يرتكز عليه الأطفال والفلاحون والجزء الأكبر من البشر حين ينسبون إلى بعض الانطباعات أشياء [تنتجها] ، وينكرون على بعضها

الآخر وجود هذه الأشياء . وهكذا نجد أن جميع الاستنتاجات التى يكوّنها العامة فى هذا الصدد مضادة تمامًا لتلك التى تؤكدها الفلسفة ، إذ أن الفلسفة تنبئنا بأن كل ما يبدو للذهن ليس إلا إدراكا ، وهو إدراك غير مستمر ، وغير مستقل عن الذهن ، بينما العامة يخلطون بين الإدراكات والأشياء ، وينسبون وجودًا متميزًا مستمرًا إلى نفس الأشياء التى يحسون بها أو يرونها . ولما كان هذا الرأى بعيدا تمامًا عن العقل ، فلا بد أنه ناتج عن ملكة أخرى غير الفهم »(١) .

فى هذا النص يفترض هيوم أن آراء الفلاسفة وحججهم هى الأصل فى إيضاح مسألة وجود العالم الخارجى ، وأن الاعتقاد بوجود الأشياء الخارجية مستقلة عن الذهن هو اعتقاد عامى يقول به الأطفال والفلاحون ! فالأصل هنا هو حجج الفلاسفة العقلية ، أما التجربة المباشرة والحكم التلقائى والسلوك العلمى فليست له أية قيمة طالما أنه لا يستند إلى حجج فلسفية . وهنا يُعد موقف هيوم بالفعل تلخيصًا للموقف المثالى بأسره ، إذ يشكك فى تجربة الناس الفعلية فى ميدان ربما كان الحكم الوحيد فيه هو هذه التجربة المباشرة الأصلية ، ويطلب برهانًا على شىء ربما لم يكن فيه مجال للبرهان ، لأنه يسبق كل موقف فكرى أو عملى لنا .

وعلى أية حال فالمشكلة الرئيسية التى يعالجها هيوم — وهو فى صدد بحث موضوع وجود العالم الخارجى — هى مشكلة أصل الاعتقاد بخارجية هذا العالم واستمراره واستقلاله . وهو يفترض أن الاعتقاد باطل لأنه لا يستند إلى العقل ، ولا يناقش ذلك الاحتمال القوى فى ألا يكون هذا الاعتقاد محتاجًا إلى العقل لتأييده ، وفى أن يكون سابقًا على كل حجج منطقية أو براهين استدلالية . أى أن هيوم يفترض مقدمًا أن التفكير العقلى إذا لم يؤيد فكرة وجود العالم الخارجى فلن يعود لهذه الفكرة وجود — وهذا افتراض فيه شىء

غير قليل من التعسف ، ولا ينبغى أن يسمح المرء لنفسه بقبوله دون مناقشة .

ومنذ اللحظة التى يقسم فيها هيوم الإدراكات إلى أفكار وانطباعات ، لا يوجد بينهما إلا فارق فى الدرجة أو الشدة ، منذ هذه اللحظة يتخذ هيوم موقفًا مثاليًا : إذ يتيح له هذا الرأى أن ينسب إليهما طبيعة متشابهة ، وبذلك ينكر وجود مصدر خارجى للانطباعات .

ويتجلى هذا الموقف المثالى ــ بالمعنى الذى أوضحناه من قبل لهذه الكلمة ــ بكل وضوح حين يتحدث هيوم عن انطباعات الإحساس فيصفها بأنها « تظهر فى النفس أصليًا ، من أسباب غير معروفة »(١) . أو فى قوله « أما عن تلك الانطباعات التى تنشأ عن الحواس ، ففى رأيى أن علتها لا يمكن أن تفسر مطلقًا عن طريق العقل البشرى ، وسيظل دائما من المحال أن نقرر على نحو مؤكد إن كانت تنشأ عن الموضوع مباشرة ، أو تنتجها القوة الخلاقة للذهن ، أو تُستمد من خالق وجودنا . على أن هذا الموضوع ليست له أهمية على الإطلاق فى هذا المقام . ففى إمكاننا أن نستخلص استدلالات من ترابط إدراكاتنا الحسية لنتبين إن كانت صحيحة أو باطلة ، وإن كانت تمثل الطبيعة تمثيلا صحيحًا ، أو أنها مجرد خداع للحواس »(٢) . وهكذا يعلن هيوم فى مستهل كتابه عجزه عن تفسير كيفية ظهور انطباعات الإحساس وأصلها ، ويقول ما معناه : « سأقدم إليكم فى هذا الكتاب صورة للعالم مخالفة لصورته التى يكوّنها الإنسان فى موقفه الطبيعى . ولكنى أعلن لكم منذ البداية أننى لا أستطيع ، فى ضوء هذه الصورة ، تعليل أصل انطباعات الإحساس وكيفية ظهورها » . أليس للمرء كل الحق فى أن يشك مقدمًا فى قيمة أى بحث فى المعرفة ينبنى على أساس أن الإحساس يظهر فى النفس من أسباب غير معروفة ،

---

(١) Ibid. P.7.

(٢) Ibid. P, 8.4

فى الوقت الذى يعترف فيه التجريبيون أنفسهم بأن المصدر الرئيسى لمعرفتنا هو التجربة الحسية ؟

ولقد استفاد هيوم من التطورات الفلسفية السابقة عليه ، والتى توطدت فيها الفكرة القائلة إن الموضوع الذى يمثل للذهن هو « الإدراكات Perceptions » و لم يكن عليه إلا أن يستخلص ما اعتقد أنه نتيجة ضرورية لهذه الفكرة : فليس فى وسعنا أن نتصور أى شيء يتجاوز الأفكار والانطباعات لأن الذهن لا يحضر أمامه شيء سوى إدراكاته وانطباعاته وأفكاره . « ومهما كانت درجة تركيزنا لانتباهنا خارج أنفسنا ، ومهما تعقبنا خيالنا إلى السماوات أو إلى أقصى أطراف الكون ، فلن نتقدم بالفعل خطوة واحدة خارج أنفسنا ، ولن نستطيع أن ندرك أى نوع من الوجود سوى الإدراكات التى بدت فى هذا النطاق الضيق »[١] .

وهكذا ، فبينما يعتقد الإنسان فى موقفه الطبيعى أنه يدرك أشياء خارجية مستقلة ، يؤكد له هيوم أنه لا يدرك إلا انطباعات وأفكار ماثلة للذهن ، وأن هذه هى الموضوع الوحيد لمعرفتنا . وهنا نرى لزامًا علينا أن نثير عددًا من الأسئلة قبل أن نستمر فى عرض حجج هيوم فى هذه المسألة :

١ — لماذا استخدم هيوم تعبير « القصر Restriction » الذى كان يقول فيه « إننا لا ندرك إلا .... » ؟ إن هذا التعبير معناه أن هيوم يجعل لإدراكنا موضوعات أضيق نطاقا مما يظن الإنسان فى موقفه الطبيعى ، والدليل على ذلك قوله فى النص السابق إننا لا ندرك سوى ما يبدو « فى هذا النطاق الضيق » . ولكن المسألة فى حقيقتها ليست مسألة اختلاف فى نطاق الإدراك ، وإنما فى تفسير طبيعته . فالإدراك يظل كما هو على الدوام ، ولا يطرأ عليه أى نقص أو تحديد نتيجة لآراء هيوم ، وكل ما تؤدى إليه هذه الآراء هو تفسير مخالف

---

(١) Ibid. P. 67, 68.

لطبيعة هذا الإدراك ، لا تحديد لنطاقه .

٢ — يؤكد هيوم أننا لن نتقدم ، مهما فعلنا ، خطوة واحدة خارج « أنفسنا » . فهل فكر لحظة واحدة فى معنى كلمة « خارج أنفسنا » هذه ؟ أولا : ما هو المقصود بكلمة « أنفسنا » فى هذه الحالة ؟ هل يقصد الحيز المكانى الذى يشغله الشخص بوصفه كائنا ماديا له مكان ؟ ألن يكون فى هذا المعنى تناقض واضح ؟ أم يقصد « أنفسنا » من حيث أننا أذهان ذات وجه غير مادى ؟ وفى هذه الحالة هل يكون للفظى « خارج » أو « داخل » أى معنى ؟ وأخيرا ، فإن هيوم يؤكد أن كل إدراكاتنا توجد « داخل » أنفسنا لا خارجها ، فهل يمكن أن يعقل وجود « داخل » دون « خارج » ، وهل يمكن أن يفهم معنى أحد هذين المتضايفين دون الآخر ، وإذا كان كل شيء داخل الذات ، فهل يعود لكلمة « داخل » معنى إذا كانت تنطبق على كل شيء ؟

٣ — هناك نوع من الإدراكات تبعثه الذات تلقائيا من داخلها كلما أرادت ذلك ، كالتخيلات بأنواعها . فما الذى يفرق بين هذا النوع وبين تلك الإدراكات التى ننسبها عادة إلى موجود خارجى ، أى الانطباعات الحسية ؟ إن هيوم ، كما قلنا ، يعترف بعجزه عن تفسير أصل الانطباعات الحسية ، ولكنه يرى فى الوقت ذاته أن مسألة الأصل هذه ليست بذات أهمية كبرى ، لأن ترابط الإدراكات الحسية يكفى وحده لكى يجعلنا نستخلص النتائج اللازمة فى أبحاثنا ، بغض النظر عن صحة هذه الإدراكات أو بطلانها . ومعنى ذلك أن مسألة صحة المدركات أو بطلانها ستكون معلقة ، ولا بد أن تظل كذلك طالما كان هذا هو المنهج المتبع . وإن المرء ليستشف من وراء القول بعدم أهمية التمييز بين الصحة والبطلان بالنسبة إلى أغراض البحث ، اعترافا ضمنيا باستحالة تقديم معيار لهذا التمييز فى حدود المنهج المتبع .

فى ضوء كل هذه المقدمات يخوض هيوم مسألة تعليل الاعتقاد «الطبيعى» بوجود أشياء خارجية لها وجود « مستمر » و « متميز » عن وجود الذهن — وهو اعتقاد يراه باطلا من أساسه ، إذ أن ما نظن أنه وجود خارجى لا يمكن أن يختلف فى النوع عن إدراكاتنا . فهيوم يبدأ بافتراض أن « الانطباع » هو الحقيقة الأساسية ، ولما كان الانطباع متوقفا على الذات ومقترنا بممارستها ملكاتها الواعية ، فإنه يتساءل بعد ذلك : كيف نشأ لدينا الاعتقاد بوجود حقيقة أخرى من وراء هذا الانطباع ، ومسببة له ، هى حقيقة « الأشياء » الخارجية ، التى نفترض أنها مستمرة فى الوجود ومستقلة عن الذات ؟

هذا الاعتقاد لا يمكن أن ينشأ عن الحواس ، لأن الحواس تنقل إلينا إدراكا واحدا هو الانطباع ، ولا بد للاستدلال على ما وراء هذا الانطباع من تجاوز الحواس عن طريق العقل أو المخيلة . فالحواس تقتصر على ما هو « معطى » ، ولا تستطيع أن تقوم بالمقارنة اللازمة للاستدلال على استمرار وجود هذا المعطى أو استقلاله عن الذات .

كذلك لا يمكن أن يكون أساس هذا الاعتقاد هو العقل : لأن عمل العقل ينحصر فى الإتيان بحجج منطقية أو فلسفية . وحتى لو استطاع العقل ذلك ، فسيظل الاقتناع بهذه الحجج مقتصرا على فئة قليلة من الناس ، فكيف إذن نعلل شيوع هذا الاعتقاد لدى جمهرة الناس دون قيامه لديهم على أى أساس فلسفى ؟

لا بد إذن أن يكون هذا الاعتقاد قائما على تدخل « المخيلة » . ولا بد أن بعض الانطباعات يتميز بصفات خاصة تمتزج بالمخيلة على النحو الذى يؤدى بنا إلى الاعتقاد بأن لها وجودا مستمرا ومستقلا . فما هى هذه الصفات ؟ إنها ليست صفة كونها غير إرادية ، أو كونها شديدة القوة والحيوية : لأن الانفعالات والآلام قد تتوافر فيها هذه الصفات ، دون أن نعتقد أنها

خارجية[١] .

وهكذا يحدد هيوم تلك الصفة التى تتميز بها انطباعاتنا المنسوبة إلى أشياء خارجية بأنها صفة « الداوم Constancy » ، والانتظام والإحكام . فهذه الانطباعات تعود باستمرار بعد انعدام إدراكي لها وقتًاما ، وإذا تغيرت كان تغيرها هذا منتظمًا وخاضعًا لقواعد محكمة .

والذى يحدث أننا نستدل ، بفضل تعودنا على تكرر انتظام ظهور هذه الانطباعات ، على وجود أشياء ثابتة من ورائها ، بحيث أنه إذ انقطع إدراكنا فيظل هناك شيء لا ندركه يجمع بينها . وعلى حين أن هذه الإدراكات فى الأصل منفصلة — إذ تفصل بينها لحظات عدم إدراكنا لهذه الموضوعات — فإن تشابه الترتيب الذى يظهر به إدراكنا لها فى كل حالة يؤدى بنا إلى الاعتقاد بأن ما أدركناه فى كل الحالات شيء واحد . فنحن نخفى انقطاع الإدراكات ، أو نقضى عليه تمامًا ، إذ نفترض أن هناك وجودًا واحدًا حقيقيًا يجمع بين الإدراكات المتقطعة . « فذاكرتنا تقدم إلينا عددًا كبيرًا من أمثلة الإدراكات التى يشبه كل منها الآخر ، والتى تعود فى فترات زمنية مختلفة ، بعد شيء من الانقطاع . وهذا التشابه يخلق لدينا ميلا إلى النظر إلى هذه الإدراكات المتقطعة على أنها متماثلة ، وكذلك ميلا إلى الربط بينها عن طريق وجود مستمر ، لكى نبرر هذه الهوية ، ونتجنب التناقض الذى يبدو أن الظهور المتقطع لهذه الإدراكات يؤدى بنا إليه ضرورة »[٢] .

ولست أملك هنا إلا أن أوجه اعتراضًا له صبغة « ساذجة » إلى حد ما

---

(١) يلاحظ على رأى هيوم هذا أن معنى « اللا إرادية » فى حالة الانفعالات أو اللذة والألم مختلف عنه فى حالة الإدراكات الخارجية ، وأن هذه المشاعر لا يمكن أن تسمى داخلية خالصة ، بل لا بد أن يثيرها « موضوع » ما ، حاضر أو متذكر .

(٢) Ibid. P. 208, 209.

ولكن لا مفر منه طالما أنه يوجد بنفس الروح « الساذجة » التى يتصف بها الموقف الطبيعى . فكيف تتم عملية « التوحيد » أو « القضاء على انقطاع الانطباعات » هذه ؟ أهى عملية واعية ؟ أعنى ، هل تأتى على الإنسان ، من حيث هو فرد أو نوع ، مرحلة يعتقد فيها أن إدراكاته متقطعة ، ثم يرغب فى تجنب النتائج الضارة التى يلحقها به هذا الاعتقاد ، « فيقرر » أن يصنع أو يتخيل شيئًا يوحدها ؟ إن هيوم لا يستطيع ، بطبيعة الحال ؛ أن يجيب بالإيجاب ، إذ سيكون عليه فى هذه الحالة أن يحدد لنا زمان ومكان تلك المرحلة التى لم يسمع أحد عنها شيئًا . وإذن فهل هذه عملية غير واعية ؟ وهل هى تتم تلقائيا فى الإنسان بحيث لا يشعر فى أى وقت بأنه كانت هناك إدراكات متقطعة ثم « وحدها » ؟ إن كان الأمر كذلك فما قيمة تنبيه هيوم إلى ذلك الأصل « المتقطع » الذى يرفضه الإنسان حتما فى جميع أحواله ؟

ولنتحدث فى هذا الموضوع من الناحية العملية : ففى موقفنا الطبيعى نعامل الكرسى الموجود فى الحجرة ، إذا أدركناه بانطباعين يفصل بينهما وقت ما ، على أنه كرسى ، لا على أنه انطباعان مختلفان . ومن المحال أن نتصرف فى موقفنا الطبيعى على نحو مخالف : ولنتصور النتائج العملية التى تحدث لو نظر الإنسان إلى بيته فى كل مرة يدركه فيها على أنه بيت مخالف ، أو إلى أهله وأصدقائه على أنهم « إدراكات جديدة » ، إلخ ... هنا تصبح حياة الإنسان ، بطبيعة الحال ، مستحيلة . وقد اعترف هيوم ذاته بهذه الاستحالة ، ولكنه أراد أن يضع حدًا فاصلا بين موقفنا العملى وما ينبغى أن يكون عليه فهمنا للأمور . ولنتساءل هنا : إلى أى مجال ينتمى إدراكنا للكرسى ، والبيوت ، والأشجار ، وهى الأمثلة التى ظل هيوم يستخدمها فى كتاباته على الدوام ؟ إلى مجال الموقف الطبيعى بلا شك . فعندما نكون بصدد إدراك شجرة مثلا ، لا تكون مهمتنا هنا هى تحليلها علميًا ، وإنما إدراكها بحواسنا المعتادة لكى نعرف كيف

نتصرف عمليًا إزاءها . ومع ذلك فإن هيوم يعترض ، فى مجال الموقف الطبيعى ، على طريقة إدراك الإنسان فى هذا المجال ، ويحاول تعليل ما يراه فيها من أخطاء بأنه راجع إلى الرغبة فى تجنب التناقض الذى يحدث لو عالجنا كل إدراك فى هذا المجال على أنه منفصل،أو بعبارة أخرى ، فهو يحاول تعليل ما يعتقد أنه « خطأ فلسفى » فى الموقف الطبيعى . ولكن ، ما قيمة هذا الاعتراض إذا كان تأصل هذا الموقف فينا أقوى وأسبق من أى تفلسف ، وإذ كانت مجرد حياتنا مستحيلة إن لم نعامل المدركات الخارجية على أنها « أشياء » ؟ إن المسألة هنا ، كما ذكرنا من قبل ، منفصلة تمامًا عن مسألة كون هذا الاعتقاد صحيحًا أو غير صحيح من وجهة نظر العلم ، وإنما هى مسألة مجال مختلف تمامًا عن مجال الصواب والخطأ : مجال التصرف العملى اليومى ، الذى يستحيل أن يتصرف فيه المرء إلا على أساس فكرة « الأشياء » ، بغض النظر تمامًا عما قد يكون عليه حكم العلم أو المنطق على هذه الفكرة .

ولا شك أن الفكرة الجديدة التى أتى بها هيوم فى هذا الموضوع — وهى فكرة تأثر فيها إلى حد بعيد باتجاهات الفلاسفة المحدثين السابقين عليه ، ولا سيما باركلى — هى فكرة رفض الازدواج بين المدركات والأشياء . فالاعتقاد الشائع بأن هناك أشياء « تسبب » مدركاتنا هو اعتقاد متوارث من أوهام قديمة ، وطالما أن الحقيقة التى نستطيع أن نكون على ثقة من حضورها المباشر هى المدركات ، فلا معنى إذن للقول بوجود حقيقة أخرى من ورائها تكون « سببًا » لها .

ولكن ، إذا كان خطأ الفلسفات القديمة فى نظر هيوم هو تصور وجود أشياء مجسمة تسبب الانطباعات ، فخطأ هيوم ، الذى يزيد على ذلك خطورة، هو « تجسيم » الإدراك وجعله حقيقة قائمة بذاتها . ففى كتاباته يشعر المرء على الدوام بأن الانطباع له « وجود » وأن الإدراك له « كيان » خاص . ولكن

التحليل السليم للإدراك يدل على أنه « عملية » فحسب ، أو تعبير عن العلاقة بين الذات وبين موضوع . وهو ظاهرة تحدث كلما تقابلت هاتان الحقيقتان سويًا، فيكون حدوثه مجرد مظهر لتقابلهما — أما فى ذاته فليس له كيان . وإذن فمن الممكن القضاء على الازدواج بين الشىء وبين إدراكه ، ولكن باتباع الطريق الأسلم ، وهو إنكار وجود حقيقة مستقلة أو قائمة بذاتها للإدراك ، بدلا من اتباع طريق هيوم الذى يوحى بوجود حقيقة مستقلة اسمها الانطباع ، لا نستطيع أن نعرف أصلها ، ولكن لا يجوز لنا محاولة تجاوزها إلى أية حقيقة أخرى وراءها . فالانطباع ليس واسطة للإدراك ، تحجب موضوعات هذا الإدراك أو تحل محلها ، وإنما هو مجرد اسم لدخول الذات فى علاقة مع هذه الموضوعات ، وليس له دون هذه الموضوعات ذاتها أى كيان قائم بذاته .

والسؤال الذى يحسم الخلاف بشأن طبيعة الانطباع هو : هل تستطيع الحواس أن تأتى بشىء من عندها ؟ وهل لديها القدرة على أن تدفع ذاتها إلى العمل ؟ إن الرد — طبعا — بالنفى ، على الأقل فى أغلبية الأحيان (وإن كان هيوم يتجنب البحث فى أصل انطباعات الحس منذ البداية) . فإذا لم تكن تأتى بشىء عندها ، أو تدفع ذاتها إلى العمل ، فلا بد أن دور إدراكاتها هو مجرد التعبير عن حدوث تقابل بين ذات وموضوع . إن هيوم يؤكد أنه « ليس ثمت موجودات حاضرة أمام الذهن إلا الإدراكات » ولكن ما معنى هذا الحضور أمام الذهن ؟ هل الذهن يدركها سلبيًا ، أم أنه هو الذى يبعثها ؟ إن الرد على هذا السؤال أساسى، وما كان يحق لهيوم أن يراوغ فى الإجابة عنه مطلقًا ، لأن الفارق بين سلبية الذهن وإيجابيته فى إدراكه للانطباعات هو الذى يحسم مشكلة طبيعة الموضوع الذى أثارها ، بل هو الذى يحدد ما إذا كان هذا الموضوع موجودًا أم غير موجود .

والواقع أن تفكير أرسطو ، فى هذه المسألة بالتحديد ، يبدو أكثر استنارة إلى حد بعيد من تفكير هيوم : فملكة الإحساس فى رأى أرسطو توجد « بالقوة » ، ولا تنتقل إلى الفعل إلا عند ظهور الموضوع الخارجى . « فمن الجلى أن ما هو حاس هو كذلك بالقوة فحسب ، لا بالفعل . فقوة الإحساس أشبه بالشىء القابل للاشتعال ، إذ أن هذا الشىء لا يشتعل بذاته قط ، وإنما يحتاج إلى فاعل قادر على البدء بالإشعال ، وإلا لأشعل ذاته ، ولما احتاج إلى نار فعلية لإيقاده »(١) . ولو كان هيوم قد تأمل جيدًا فكرة وجود الإحساس وبالتالى الانطباع ، بالقوة ، لما حاول أن يجعل للانطباع كيانا يغنى عن الموضوع ، إذ أن فكرة أرسطو ذاتها لا تنطوى على القول بازدواج بين الانطباع والشئ، بل تجعل الانطباع إمكانية كامنة يحققها ظهور الشىء ، ولا تكون هى ذاتها إلا تعبيرا عن هذا الظهور .

العالم الخارجى بوصفه ظاهرة عند كانْت :

الأشياء الخارجية تتميز ، قبل كل شىء ، بأنها أشياء توجد فى المكان . والمكان عند كانْت صورة للحدس ، أى صورة ذاتية تجعل التجربة الحسية ممكنة . وإذن فخارجية الأشياء ترجع إلى نشاط الذات حين تضفى على الأشياء هذه الصورة الخارجية . « فعن طريق الحاسة الخارجية ، وهى صفة لذهننا ، نمثل لأنفسنا الأشياء على أنها خارجة عنا ، وموجودة كلها بلا استثناء فى المكان »(٢) .

هذه هى نقطة بداية بحث كانْت فى مشكلة العالم الخارجى ، وهى نقطة بداية تنطوى فى ذاتها على كل النتائج المثالية ، رغم ما سنراه من تأرجح موقف

---

(١) De anima, 417 a.

(٢) Critique of Pure Reason B 37.

كانْت بين قبول المثالية فى صورتها المتطرفة وبين القول بنوع مخفف من المثالية « اللا أدرية » . ومنذ هذه اللحظة الأولى ، يقرر كانْت معارضة الموقف الطبيعى ، إذ يجعل خارجية الأشياء راجعة إلى « صفة لذهننا » . ومنذ هذه اللحظة أيضًا ، يستخدم كانْت اللغة المثالية بلا تحفظ ، وبكل ما فيها من افتقار إلى التحديد . فما معنى كوننا « نمثل لأنفسنا الأشياء على أنها خارجة عنا » ؟ لنتساءل مرة أخرى — كما قلنا ونحن فى صدد شرح نظرية هيوم — : هل هذه العملية واعية مقصودة لدى الإنسان ؟ أى هل كانت للأشياء طبيعة أخرى ثم « مثلناها لأنفسنا » على نحو مخالف ؟ أم أنها عملية تحدث تلقائيًا ودون وعى منا ؟ وإذا كانت كذلك ، فعلى أى أساس عرف بها كانْت ؟ وعلى أى أساس عرف أن طبيعتنا غيرت الأشياء ومثَّلتها على أنها خارجة عنا ؟ ثم : ما هو المقصود بكلمة « نحن » فى هذه الحالة ؟ هل المقصود منها « نحن » بوصفنا أذهانا فردية ، أم أذهانا جماعية ، أم أجساما ، أم مجرد نوع إنسانى ؟ وإذا كان يبدو أن المعنى الأخير هو الأقرب إلى قصد كانْت — الذى يتحدث كثيرًا عن « طريقتنا فى الإدراك » — فهلا يوجد لدى الحيوان إحساس مكانى ؟ وإن كان مثل هذا الإحساس موجودًا لديه ، فبأى معنى إذن ننسب المكان إلى « التركيب الذاتى لذهننا » ؟

وهكذا تظهر جميع صعوبات المثالية فى ذلك النص الذى يستهل به كانْت الفصل الخاص « بالحساسية الترنسندنتالية » من كتاب « نقد العقل الخالص » ، وتتحدد معالم الموقف المثالى بوضوح منذ أن يقلب كانْت العلاقة المألوفة بين فكرة المكان والتجربة الخارجية : فنحن نعتقد ، فى موقفنا الطبيعى ، أن تجربتنا للأشياء الخارجية هى التى توحى إلينا بفكرة المكان ، وأننا نرى الأشياء فى الداخل وفى الخارج ، وفوق وتحت ، وعلى اليمين واليسار ، فنستنتج من كل هذا ، وبالتجريد ، فكرة « المكان » بوجه عام . أما كانْت

فيرفض هذا الأصل التجريبي لفكرة المكان ، إذ أن فكرة الخارجية ذاتها ، وكذلك فكرة التجاور واليمين واليسار ، إلخ ... كل هذه تفترض مقدما تصور المكان ــ وإذن فليست فكرة المكان مستمدة من التجربة الخارجية ، بل إن التجربة الخارجية لا تصبح ممكنة إلا بفضل فكرة المكان .

وقد يكون رأى كانْت هذا صحيحًا بالنسبة إلى المرحلة الحالية لتفكير الإنسان المتمدين الناضج ، ولكن أية نظرة إلى هذه المشكلة من الزاوية التاريخية ــ التى أهملها كانْت فى كتاباته إهمالا تاما ــ تجعلنا نقتنع ، دون تفكير طويل ، بأن معنى المكان ، فى الأدوار « التكوينية » للإنسان ، لا بد أن يكون قد استمد بالتجريد من علاقات الأشياء الخارجية. فليس صحيحًا أن الإنسانية قد كونت فكرة المكان أولا ، أو اهتدت إليها فى ذاتها بوصفها جزءًا من تركيبها الباطن ، ثم استمدت منها معنى الخارجية على أساس أنها ما يكون فى مكان مغاير ، بل يحدث عكس ذلك : إذ يبدأ الإنسان بالمرور « بالتجارب المكانية » ــ كالقرب والبعد واليمين واليسار ــ أولا ، ومنها يستخلص فكرة المكان بالتجريد . وليس من المستبعد أو من المستحيل مطلقًا أن نتصور إنسانا ، أو مجتمعًا كاملا ، يستخدم المعانى المكانية ، دون أن تكون لديه فكرة عن هذا التصور المجرد ، أى المكان . ولكن هذه بطبيعة الحال طريقة فى التفكير تقتضى النظر إلى الأمور من الزاوية التاريخية والاجتماعية التى لم يقم لها كانْت أى وزن .

وهكذا يؤدى رأى كانْت فى طبيعة المكان ، بوصفه صورة للحساسية وشرطا ذاتيًا لإمكان التجربة ــ تؤدى هذه الفكرة ذاتها إلى فكرة « ظاهرية » العالم الخارجى مباشرة : « فلا شىء ، مما يدرك بالحدس فى المكان هو شىء فى ذاته ، وليس المكان صورة كامنة فى الأشياء ذاتها بوصفه صفة متأصلة فيها ، ولا سبيل لنا مطلقا إلى معرفة الأشياء فى ذاتها ، وليس ما نسميه بالأشياء

الخارجية إلا مجرد تمثلات لحساسيتنا ، التى يكون المكان صورتها »[١] .

وكما أدى بحث « صورة الحدس » إلى هذه النتيجة ، فكذلك يؤدى إليها استنباط التصورات الخالصة للذهن ، ولا سيما « الاستنباط » كما ورد فى الطبعة الأولى « لنقد العقل الخالص » . فالاستنباط يؤدى بكانْت إلى القول بأننا « نحن أنفسنا الذين نبعث فى المظاهر ذلك الترتيب والنظام الذى نسميه « بالطبيعة » . وما كان فى وسعنا أن نجد ذلك الترتيب والنظام فى المظاهر ، ما لم نكن نحن أنفسنا ، أو طبيعة ذهننا ، نبعثها أصلا ... »[٢] . ومرة أخرى ، يستخدم كانْت كلمة « نحن » دون تحديد لمعناها بأى قدر من الدقة . ويتحدث عن « المظاهر » التى « نبعث فيها » النظام والترتيب ، وكأن هذه عملية ترتيب واعية نقوم بها على مادة لم يكن لها فى الأصل مثل هذا الترتيب . وكما كانت الطبيعة فى نظر باركلى تعبيرًا عن الإرادة الإلهية ، فإنها فى نظر كانْت تعبير عن ذلك النوع الخاص من التنظيم الذى يبعثه الذهن الإنسانى فى الظواهر . وهى فى الحالتين غير تلك « الطبيعة » التى نعرفها فى موقفنا الطبيعى ، والتى لا يكون الإنسان إلا جزءًا منها ، ولا يكون للذهن دور إلا فى فهم قوانينها ، لا فى خلقها .

وإذن ، فمن الواضح أن كانْت ، فى قوله بتحكم الذات (بما فيها من صور للحساسية وصور أو مقولات للذهن) فى تشكيل الموضوع وجعله « ظاهرة » بالنسبة إلينا ، كان مثاليًا بالمعنى الصحيح . ولكن من الواضح ، من جهة أخرى ، أن كانْت لم يعترف بهذه المثالية ، أو على الأقل حاول تخفيفها بأن أسماها بالمثالية الترنسندنتالية ، أو المثالية « الاحتمالية » ، التى تختلف ، فى

---

(١) Ibid. 45 B.

(٢) Ibid. 125 A.

نظره ، عن المثالية التوكيدية أو المادية وتقل عنها حدة بكثير . ومهمتنا الآن هى أن نناقش هذه الدعوى التى قال بها كانْت ، ونجيب على السؤال الآتى : هل تختلف مثالية كانْت عن أى مذهب مثالى آخر فى خروجها على الموقف الطبيعى أو رفضها له ؟

يعرّف كانْت المثالية الترنسندنتالية بأنها « المذهب القائل إن المظاهر كلها لا ينبغى أن ينظر إليها إلا على أنها تمثلات ، لا أشياء فى ذاتها ، وأن المكان والزمان ليسا إلا الصور الحسية للحدس ، لا تحديدات معطاة بوصفها موجودة بذاتها ، ولا شروطًا للموضوعات منظورًا إليها على أنها أشياء فى ذاتها »(١) ووجه التفرقة بين المذهب المثالى التوكيدى ومثالية كانْت الترنسندنتالية هو أن القائل بهذا المذهب الأخير قد يكون أيضًا من القائلين « بالثنائية » ، أى من المعترفين بوجود « مادة » خارجية ، ولكنه يظل على الدوام غير موقن بطبيعة هذه المادة من حيث هى « شىء فى ذاته » ، مؤكدًا أن ما نعرفه منها هو ما تضفيه عليها الذات من صور الحساسية والمقولات ، أى أنها تُعرف بوصفها « ظاهرة » فحسب . وسبب الاقتصار على فكرة الظاهرة هذه ، كما يشرحه كانْت ، هو أننى لا أعرف مباشرة إلا إدراكات ـــ وهى مقدمة كان تأثير هيوم وباركلى فيها واضحًا كل الوضوح ، وتتعرض لجميع الانتقادات التى سبق أن وجهناها إلى هذين الفيلسوفين ـــ فإذا حاولت أن أستدل من هذه الإدراكات على « سببها » ، فلن أستطيع الوصول أبدًا إلى أى يقين ، لأن مثل هذا المعلول قد يكون له أكثر من علة ، أى قد تكون علته جسما خارجيًا أو ذات داخلية . وهكذا أظل على الدوام غير متأكد إن كان « ما يسمى بالإدراكات الخارجية مجرد ناتج عن الحس الباطن أم أن علاقتها بالموضوعات الخارجية الفعلية هى علاقة علة بمعلول »(٢) . ولهذا كان يتحتم علىّ أن أكتفى بما هو مؤكد ، أى

---

(١) A. 369

(٢) Ibid. A 368

بإدراكاتى وقوالبى الذاتية التى تنظمها ، وأن أسمى الأشياء الخارجية ظواهر أو تمثلات تنتمى إلى الحس الخارجى ، أما أصل هذه التمثلات فلا يمكن معرفته إلا باستدلال يظل دائمًا غير مؤكد ، وإن كان من واجبى دائمًا ألا أستبعد كون هذا الأصل « شيئًا فى ذاته » ، لا أعرف عنه شيئا .

ويزيد كانْت فكرته هذه إيضاحا فى « المدخل إلى كل ميتافيزيقا » ، فيفرق بين مذهبه وبين المثالية على أساس أن الأخيرة تقول بأنه لا وجود إلا للموجودات المفكرية ، وأنه لا شىء فى الخارج يطابق ما نعتقد أنه موجودات خارجية : « أما أنا فأقول بعكس ذلك : فهناك أشياء معطاة لنا ، هى موضوعات لحواسنا وخارجة عنا ، غير أننا لا نعلم شيئًا عما يمكن أن تكونه فى ذاتها ، ولا نعلم منها إلا الظواهر ، أى التمثلات التى تنتجها فينا بتأثيرها فى حواسنا . فأنا إذن أعترف بأن خارجنا أجسامًا ، أى أشياء ، هى بالفعل مجهولة لدينا تماما من حيث ما قد تكونه فى ذاتها، ولكنا نعرفها بالتمثلات التى تتكون لدينا نتيجة لتأثيرها فى حساسيتنا ، وهى أشياء نسميها بالأجسام ، وهى تسمية لا نعنى بها إلا أنها ظاهرة لذلك الموضوع الذى هو مجهول لدينا ، ولكنه مع ذلك حقيقى . أو يمكن تسمية هذا المذهب بالمثالية ؟ إنه فى الحق عكسها »[١] .

على هذا النحو حاول كانْت أن يفرق بين مذهبه وبين المثالية المعتادة أو التوكيدية ، بل حاول أن يدفع عن مذهبه أصلا تهمة المثالية ، كما نرى فى هذا النص . ولنتساءل هنا : أى فارق هناك بين إنكار وجود الموضوعات الخارجية ، والقول إنها موجودة ولكنها غير معروفة لنا على حقيقتها ؟ أو بعبارة أخرى ، أى فارق هناك بين القول إن ما نسميه بالموضوعات الخارجية راجع إلى الذات المفكرة ، وبين القول إن « ما نعرفه » عن هذه الموضوعات راجع إلى صورنا وقوالبنا الذاتية ؟ إن هذين الموقفين ، اللذين علق كانْت أهمية كبرى

---

(١) Prole gomena § 13 note 2,

على الفارق بينهما ، ليس بينهما فى واقع الأمر أى اختلاف جدّى . ففى الحالتين ، تغلب فاعلية الذات على الموضوع الخارجى ، أى أن الذهن إما أن « يخلق » هذا الموضوع أو « يشكله » — وليس هذا بالفارق الخطير ، لأن الموقفين معا مضادان تماما للموقف الطبيعى . فالذهن فى نظر الموقف الطبيعى يفهم أو يدرك الموضوعات التى تحتفظ باستقلالها عنه ، أما فى نظر كانْت فهو العنصر الأساسى فى إعطاء هذه الأشياء صورتها التى ندركها عليها . فإذا أدركنا أن العنصر الذى نعرفه من الأشياء هو العنصر الذى يهمنا فيها ، وإذا أدركنا أن هذا العنصر ، فى نظر كانْت ، ذاتى ، لتبين لنا إلى أى حد يكون الاختلاف بين مثاليته « الاحتمالية » وبين المثالية التقليدية اختلافا لفظيا . إن كانْت يؤكد أن الأشياء موجودة خارجنا ، ويضيف إلى ذلك قوله : ولكننا لا نعرف عنها إلا ما وضعناه نحن — بوصفنا ذوات — فيها . أى أن الوجه المعروف للأشياء ذاتى ، وقد يكون لها وجه موضوعى ولكنه مجهول تماما . وهنا نجد أن أهمية ذلك الوجه الموضوعى تتضاءل إلى حد لا يعود معه إلا تكملة فكرية للبناء المذهبى فحسب . فما قيمة ذلك الشىء الذى نقول عنه إنه موجود ، إن كنا لا نعرف عنه أى شىء ؟ إنه « كيان عقلى noumène » يفترضه الذهن بالاستدلال ، ولكن جهلنا التام به يجعله فى حكم المنعدم . وعلى أية حال فإن المثالية التوكيدية حين أكدت أن الأشياء ، من حيث هى أشياء فى ذاتها ، لا وجود لها خارج الفكر ، قد مهدت الطريق لخطوة كانْت التالية ، والقائلة إن الأشياء ، بوصفها ظواهر ، توجد فى المكان ، الذى هو « صورة الحاسة الخارجية » . والعلاقة الحقيقية بين كانْت وبين المثالية هى علاقة اختلاف فى اللغة المستخدمة فحسب ، لا علاقة اختلاف أساسى فى المذهب .

أما ذلك الاختلاف اللغوى الذى نتحدث عنه ، فينحصر فى أن كانْت قد أكد أن الأشياء توجد بالفعل خارجنا ، بمعنى أنها توجد فى المكان — وإلى هذا

الحد يبدو رأيه مضادا تماما للمثالية التوكيدية — ولكنه أكد فى الوقت ذاته أن فكرة المكان نفسها ذاتية ، وأن « الحس الخارجى » هو الذى يضفى على الأشياء هذا « الوجود فى المكان » — وهنا تعود المثالية إلى الظهور من خلال هذه اللغة الجديدة التى استخدمها كانْت ، لغة المكان بوصفه « صورة ذاتية للحس الخارجى » ، والموضوعات بوصفها « ظواهر » ، لا أشياء فى ذاتها » .

ولو بحثنا عن الأصل الأول لهذه اللغة الجديدة التى استخدمها كانْت ، لوجدنا أنه الرأى القائل باستحالة الاستدلال من الإدراكات على الموضوع المسبّب لها استدلالا مؤكدًا ، وباحتمال كون هذه العلة داخلية ، لا خارجية . فنتيجةً لهذا الرأى ، وصل كانْت إلى فكرة الموضوعات الخارجية بوصفها ظواهر ، واستبعد تماما كل نظرة إليها على أنها أشياء فى ذاتها . ولكن ، هل يجوز أن يطوف بالذهن مثل هذا الشك ، أو يخطر له مثل هذا الاحتمال ؟ إن كانْت يصور الأمر كما لو كانت الذات تنسب بعض إدراكاتها إلى الحس الخارجى والبعض الآخر إلى الحس الباطن ، ولكن كيف يحدث هذا ، وما الذى يدفع الذات إلى هذا التقسيم ؟ أهو تقسيم اعتباطى ، أم أن هناك شيئا فى طبيعة فئة من « الإدراكات » هو الذى يدفع الذات إلى أن تعدها « خارجية » ؟ ومن أين أتت لدينا صورة المكان ، وفكرة الخارجية ، التى ننسبها إلى الأشياء ؟ إن كانْت ليعجز تماما عن الإجابة على هذا السؤال : فهو حين يتساءل « كيف يكون من الممكن ، فى ذات مفكرة ، وجود حدس خارجى ، أى حدس للمكان بما تشغله من أشكال وحركات؟» يجيب بقوله إن « هذا سؤال لا يتسنى لأحد أن يجيب عنه . فتلك الثغرة فى معرفتنا لا يمكن ملؤها بأية حال ؛ وكل ما يمكن عمله هو أن نشير إلى هذه الثغرة بأن ننسب المظاهر الخارجية إلى ذلك الموضوع الترنسندنتالى الذى هو سبب هذا النوع من المظاهر ، والذى

لا نعرف عنه ، مع ذلك ، أى شيء ، ولن يكون لدينا أبدا أى تصور عنه »[١] .

وهكذا يعترف كانْت بعجزه عن تفسير تلك التفرقة التى تقوم بها الذات للتمثلات إلى فئتين تنتمى إحداهما إلى الحس الخارجى والأخرى إلى الحس الباطن . ويعترف بعجزه عن تفسير أصل ذلك الحدس الخارجى ، بما فيه من مكان . وحتى لو قال كانْت بأن فكرة ترابط الإدراكات أو تسلسلها حسب قاعدة معينة هى التى تفرق بين التمثلات التى ترتبط بموضوع وتلك التى لا ترتبط ، فسنظل مع ذلك عاجزين عن الاهتداء إلى أساس للتفرقة بين النوعين . فكانْت لا يحل المشكلة على الإطلاق حين يقول إن الصفة التى تكتسبها التمثلات المرتبطة بموضوع هى « خضوع تلك التمثلات لقاعدة ، بحيث يصبح من المحتم علينا ربطها فى صورة محددة ما ، وبالعكس لا تكتسب تمثلاتنا معنى موضوعيا إلا بقدر ما يكون من المحتم إخضاعها لقاعدة معينة من حيث علاقتها الزمنية »[٢].ولا جدال فى أن هذه التفرقة صحيحة من حيث هى معيار لتلك المجموعة من الظواهر التى نسميها بالخارجية — ولكن وجه الاعتراض فى هذه الحالة هو : كيف يمكن الانتفاع من هذه التفرقة فى ضوء فلسفة كانْت ؟ ولنتساءل هنا أيضا : من أين أتت هذه القاعدة التى تخضع لها الظواهر المرتبطة بموضوع فى ترتيبها الزمنى ؟ إذ أن القول بأنها تنتمى إلى تركيب الذات ، أو إلى طريقتنا الخاصة فى الإدراك ، لا يحل المشكلة : فلو كان الأمر كذلك ، فسنظل نتساءل : لم كانت بعض الإدراكات ذاتية خالصة ، كالأحلام ، وبعضها الآخر ذاتية خاضعة فى ترتيبها الزمنى لقاعدة معينة ، كالإدراكات المرتبطة بالموضوعات ؟ إذا كان سبب وجود هذه القاعدة هو

---

(١) Critique .A. 393

طريقة الذات فى المعرفة ، لكان من الواجب أن تسرى هذه الطريقة على كل تمثلات الذات ، ولكنها فى الواقع تسرى على فئة معينة من هذه التمثلات ، فلا بد أن يُردّ انتظام هذه القاعدة إلى طبيعة الموضوع نفسه[١] .

والواقع أننا لو سلمنا تماما مع كانْت بوجود « طريقة للذات فى المعرفة » — من صور للحس ومقولات للذهن — فسيظل من الخطأ أن يؤكد المرء أهمية هذا العنصر الذاتى ويركز جهده فيه ، كما فعل كانْت . فهذا العنصر ، لو سلمنا بوجوده ، سيكون هو « الثابت » الذى لا يتبدل فى المعرفة . ولو تدخلت الذات فسيكون ذلك فى كل مرة على نحو مطرد ، ولن يكون فى وسعها أن تتدخل فى الظروف الواحدة إلا على صورة واحدة . فإذا تساءلت عن الفارق بين مدركين يتمان فى ظروف واحدة ، كمنضدة وكرسى متجاورين ، فلن نستطيع إرجاع هذا الفارق بينهما إلى العنصر الذاتى ، وإنما إلى العنصر الموضوعى ، الذى يؤدى تغيره إلى تغير الإدراك . ولما كان ما يهمنا حقيقة فى المعرفة هو كشف العنصر الذى بفضله تتغير المدركات ، ويكون كل مدرك على ما هو عليه ، ويتميز به عن غيره ، فلا جدوى فى هذه الحالة من التنبيه إلى العنصر الذاتى الذى هو مشترك بين كل الإدراكات ، بل ينبغى البحث عن سبب التغير فى كل حالة ، وهو العنصر الموضوعى .

وعلى من يشك فى ذلك ، أن يجيب عن هذا السؤال : إذا كانت الذات هى العنصر الإيجابى الفعال دائمًا فى المعرفة ، فما الذى يدفعها إلى « بعث » هذه المقولة ، أو هذه الصورة الحسية ؟ إن الذات لو تركت وحدها ، لكانت استجابتها على الدوام واحدة ، ولا بد أن شيئًا خارجها هو الذى أدى بها إلى تغيير الصورة التى تصوغ بها المعرفة ، حتى على افتراض وجود مثل هذه الصورة . وإذن فمن المستحيل تعليل تغير موضوعات المعرفة عن طريق

---

(١) Critique B. 243

الذات ، بل إن الموضوع هو العنصر الوحيد الهام . ومن المؤسف أن كانْت لم يركز جهوده إلا على العنصر الذاتى ، وهو العنصر غير الهام فى المعرفة ، بينما كان الموضوع — سبب كل تغيير فى المعرفة — مجرد « س » مجهولة لا يُذكر عنها شىء إلا أنها قد تكون موجودة ، ولكنا لا نعرف عنها شيئًا ، ولا يمكننا أن نفعل من أجلها شيئًا أكثر من أن نقول إننا لا نستطيع أن ننكر وجودها ، ولكنا لا ندرى ما هى !

* * *

ولعل هذه الأمثلة لآراء الفلاسفة المثاليين فى فكرة العالم الخارجى تكفى لإثبات إخفاق المثالية التام فى تفسير خارجية العالم . ولا جدال فى أن القارئ قد لاحظ أن المعنى الذى استخدمناه لفكرة الخارجية هنا هو معنى « الاستقلال عن الذات » ، بينما أُهمل إلى حد ما معنى الخارجية المكانية . السبب فى ذلك هو أن الشىء يكون خارجا عن « شىء آخر » إذا كان فى مكان غير مكانه ، أما حين تكون المقارنة بين الشىء وبين ذات مدركة ، فمن المحال الأخذ بمعنى الخارجية المكانية إلا إذا نظرنا إلى الذات على أنها متجسمة فى شكل مادى يشغل حيزا معينا فحسب . ولما كان هذا المعنى الأخير لا يستوعب جميع خصائص الذات المدركة ، التى هى « قوة للإدراك » إلى جانب كونها ذات حيز مكانى ، فليس من الممكن الأخذ بمعنى المكانية فى هذا الصدد ، ولا بد من البحث عن معنى آخر للخارجية . ومن هنا كان معنى « الاستقلال عن الذات » هو أفضل معنى لخارجية الأشياء . فحين نقول إن العالم يوجد خارج الذات ، نعنى أنه مستقل فى وجوده عنها . ومصير فكرة خارجية العالم يرتبط فى الواقع بفكرة استقلال العالم فى وجود من الذات .

ولقد تبين لنا من الأمثلة السابقة مدى إخفاق المحاولات التى تبذلها الفلسفة المثالية للقضاء على فكرة استقلال العالم الخارجى هذه . فجميع هذه المحاولات

الهادفة إلى تأكيد دور « الذات » فى تمثلنا لهذا العالم الخارجى تخفق أساسًا فى تفسير أصل ذلك الاعتقاد المتأصل بوجود العالم الخارجى أو تعليل التفرقة القاطعة التى تضعها التجربة البشرية بين مجموعتى الظواهر الداخلية والخارجية . حقا إن المثاليين قد ينجحون أحيانا فى إثارة الشك فى النفوس بالإشارة إلى تلك الحالات « الحدودية » التى لا يكاد المرء يوقن فيها إن كانت التجربة خارجية أو داخلية ، كحالات الأحلام وخداع الحواس ، غير أن من اليسير إيجاد أساس للتفرقة إذا جمعنا بين معيار « استقلال الظواهر عن الإرادة » الذى قال به ديكارت ومعيار « اتساق الظواهر وترابطها حسب قاعدة محددة » الذى قال به كانْت . ففى كل حالات الشك هذه ، يكفى لإثبات خارجية موضوع التجربة أن تكون التجربة ، من جهة ، مستقلة عن إرادة الفرد غير نابعة من تخيله المتعمد ، وأن تكون من جهة أخرى متسقة مع بقية عناصر التجربة ومرتبطة بها ارتباطا محكما . وكما أثبتنا من قبل ، فإن أصل هذا الاستقلال عن الإرادة الذاتية ، والإحكام بين عناصر التجربة البشرية ، لا يمكن أن يكون هو الذات وحدها ، التى يتبدى نشاطها جليا فى نوع آخر من التجارب المعتمدة تماما على إرادة الفرد كتخيلات الإنسان التى يبعثها متى شاء ودون أى ارتباط محكم ببقية تجاربه . والأمر الذى أخفقت فيه المثالية إخفاقا أساسيا ، هو تعليل تلك الصفات القاطعة التى تتميز بها تلك المجموعة من الظواهر المسماة بالخارجية . فجميع التعليلات « الذاتية » تنتمى ، كما رأينا إما إلى الاعتراف بالعجز عن تفسير عنصر أساسى فى التجربة البشرية ، وهو عنصر الإحساس أو « المعطى » ، كما فى حالة هيوم وكانْت ، أو تغطية هذا العجز بافتراض إيمانى لا يقدَّم له أى برهانَ ، ويؤدى إلى تكوين صورة للعالم الخارجى وعلاقته بالذات المدركة أغرب وأبعد عن الفهم ألف مرة من الصورة المألوفة فى الموقف الطبيعى ، كما فى حالة باركلى .

ومن الغريب أن المثاليين ، فى الوقت الذى يبذلون فيه جهودًا جمة من أجل « رد » العالم الخارجى إلى الذات على نحو ما ، ويتفننون فى تقسيم قوى الذات على النحو الذى يكفل لها « بعث » كل التمثلات المتعلقة بالعالم الخارجى — يصمتون تماما فيما يتعلق بأصل هذه « الذات » نفسها . فهم يبدون روحا نقدية شكاكة بالنسبة إلى طرف واحد ، هو الطرف الموضوعى ، أما الطرف الثانى فيأخذونه على علاته ، وينسبون إليه ما شاءوا من القدرات دون أية محاولة لتعليل أصل هذه القدرات . وإذا كانت الفلسفة قد أسرفت فى الكلام عن العالم الخارجى من حيث هو نتيجة لفاعلية الذات ، ألا يحق لها أن تبحث قليلا فى الذات ، وفى أصلها ، فربما اهتدت عندئذ إلى نوع من التأثير للعالم الخارجى نفسه فى تركيب الذات ؟ وعلى أية حال ، فالتفكير المنطقى ينبغى أن يكون منطقيا فى كل شىء ، والذهن المنقب لا ينبغى أن يسكت على بعض الظواهر ويفتش عن أصل بعضها الآخر . وسكوت المثالية التام على فكرة الذات وقدراتها وصورها ومقولاتها ، التى تُفترض افتراضا دون أية محاولة للتعليل ، هو بلا شك قصور لا يتمشى على الإطلاق مع روح الشك التى تبديها إزاء فكرة العالم الخارجى كما تتبدى فى الموقف الطبيعى .

دور العقل فى مشكلة المعرفة

كثيرًا ما نستخدم فى أحاديثنا المعتادة عبارة : لن أصدق حتى أرى بعينى ! وقد يكون قائل هذه العبارة قد استمع إلى حجج ذات مظهر مقنع تماما من الوجهة العقلية الخالصة ، ولكنه إذ يقول هذه العبارة ، يفترض مقدما أن أى برهان منطقى لا يرقى أبدًا ، فى درجة إقناعه ، إلى مرتبة « الرؤية » المباشرة ، وأن المشاهدة بالعين أصدق إنباء من أية حجة عقلية . و كم حدث أن رويت لنا أمور تبدو غير مقنعة لعقولنا ، ثم تبدد كل شك بشأنها حين أكد لنا مصدر موثوق منه أنه شاهد الواقعة موضوع الخلاف بنفسه ، أو سمع الأصوات المشكوك فيها بأذنيه . و كلنا نعرف حالة ذلك الشخص المعدم الذى تهبط عليه ثروة مفاجئة ، فيظل فترة ما غير موقن إن كان الأمر حقيقة أم أنه فى حلم ، يكون خلالها فى حاجة إلى تنبيه حسى شديد حتى يدرك أنه لا يحلم ، وأن ما يحدث حقيقة واقعة !

فى كل هذه الحالات تعبير عن إيماننا ــ عن حق ــ بأن هناك أمورًا معينة تكون شهادة الإدراك المباشر فيها أقوى من شهادة العقل مهما كانت حججه مقنعة . هذه الأمور هى المتعلقة فى معظم الأحيان ، بوجود الأشياء . بل إن انتشار قدر كبير من الخرافات كان راجعًا ، لا إلى اقتناع الناس بها عقليا ، بل اعتقادهم بأن موضوعاتها قد أدركت : فإيمان الناس فترة طويلة بوجود الأشباح لم يكن سببه قوة الحجج التى عرضت عليهم لإثبات وجود الأشباح ، وإنما كون أشخاص كثيرين قد ظلوا يرددون فترة طويلة ، فى مختلف الأزمنة والأمكنة ، أنهم « رأوا » الأشباح بأعينهم ، أو أدركوها على

أى نحو آخر من أنحاء الإدراك المباشر . ولا شك فى أن شهادة هؤلاء الناس كانت كاذبة ، ولكن الإيمان الكامن من ورائها صحيح ، وأعنى به الإيمان بأن المعيار الحاسم لوجود الأشياء هو إدراكها ، لا البرهنة عليها ، وهو إيمان قد يصل فى قوته إلى حد إقناع الجزء الأكبر من البشر وقتا طويلا من تاريخها بوجود أشياء خرافية كالأشباح .

هذا الاعتقاد السليم بأن الإدراك ، لا البرهان العقلى ، هو المعيار الحاسم فى الأمور المتعلقة بوجود الأشياء كان إذن ، ولا يزال ، متأصلا فى نفوس الناس ، ولكن الفلسفة المثالية تعكس هذا الاتجاه ، إذ تحاول منذ البداية أن تركز جهودها فى « إثبات » وجود العالم الخارجى . وموضع الخلاف بين الموقف الطبيعى والموقف المثالى أن الإنسان ، فى الموقف الأول ، لا يحاول « إثبات » وجود العالم الخارجى ، ولا يثير هذه المشكلة أصلا ، لسبب بسيط هو أنه إذا وجد الإدراك ووجد الإثبات العقلى ، فيما يتعلق بوجود أى شىء ، فإنه يرجح كفة الأول على الثانى ، حتما ، بل يعد شهادة الأول هى الحاسمة ، ويرى من الضرورى أن يطرح الثانى جانبا دون أى تردد . وهكذا لا يستخدم الإنسان عقله ، فى موقفه الطبيعى ، لإثبات وجود الإشياء ، أى أنه لا « يفكر » فى مشكلة وجود العالم الخارجى ، فتكون النتيجة أن يسمى عدم تفكيره هذا « سذاجة » ، ويصبح الموقف الطبيعى فى نظر الفلسفة ، تعبيرًا عن « الواقعية الساذجة » ولكن ، هل دار بخلد الفلاسفة وقتًا ما أن هذه قد لا تكون سذاجة ، بل قد تكون هى الوسيلة الوحيدة الممكنة للسلوك إزاء مشكلة كهذه ؟ وهل خطر لهم أن « جميع براهينهم » لإثبات وجود العالم الخارجى قد تكون سائرة كلها فى اتجاه باطل ، بغض النظر عن القيمة المنطقية أو الإقناعية لهذه البراهين ، لأن المسألة منذ البداية ، من ذلك النوع الذى يحسمه قولنا : « أرنى إياه ! » أكثر مما يحسمه قولنا: «أثبته لى»؟ أو بعبارة أخرى : هل فكروا

فى احتمال كون الإيمان الطبيعى بوجود العالم الخارجى ، نتيجة لإدراكه ، أقوى وأفعل ألف مرة من الإيمان به ، أو إنكاره ، نتيجة لبرهان عقلى ؟ هذه كلها أسئلة مشروعة تماما ، وهى ترتد فى النهاية إلى إدراك طبيعة مشكلة وجود العالم الخارجى : فلو فُهمت هذه المشكلة على حقيقتها ، وحدد المجال الحقيقى الذى تنتمى إليه ، لأمكن حسم الخلاف فيها بطريقة أيسر بكثير مما لو ظل النقاش دائرًا حولها دون أى تحليل لطبيعة المشكلة . والواقع أن مشكلة وجود العالم الخارجى ، وهى أهم المشاكل التى تعالجها نظرية المعرفة ، تختلف عن كثير من المشاكل الفلسفية الأخرى فى أنها لا تتعلق بشىء ينبغى استنباطه ، بل تتعلق بوجود مدرك بالفعل . فالقواعد الأخلاقية مثلا فى حاجة إلى استنباط أو تبرير ، وكذلك الحال فى القواعد المنطقية والجمالية ، أما مشكلة العالم الخارجى فلها طبيعة مختلفة تماما : إنها مشكلة شىء ندركه فى موقفنا الطبيعى على أنه موجود فعلا ، ولا يثار فى ذهننا أى شك بشأنه ، ولكن الفلاسفة هم الذين يثيرون هذه الشكوك حين يحاولون إخضاع هذا الوجود للبرهان ، أى حين يقولون للإنسان فى موقفه الطبيعى : صحيح أنك تدرك هذا العالم ، وتراه أو تلمسه ، إلخ ... ولكن هل لديك إثبات أو برهان عليه ؟ والقضية التى ندافع عنها فى هذا الفصل هى أن هذا السؤال غير مشروع ، لأن الإثبات أو البرهان — فى المسائل المتعلقة بوجود الأشياء — لا محل له إذا كانت الأشياء مدركة بالفعل . أى أن مهمتنا هنا هى أن نرد على أصحاب الاتجاهات الفلسفية المثالية بقولنا : ولكن المشكلة أصلا تتعلق بميدان لا مجال فيه للبرهان ، طالما أن الإدراك يقوم بدوره ! فلنبين الآن إلى أى حد أخطأت المثالية بمحاولتها « البرهنة » على وجود العالم الخارجى .

***

من المعروف أن ديكارت قد بدأ تفلسفه بالشك فى وجود العالم الخارجى

على أسس مختلفة من بينها إمكان خداع الحواس والخلط بين الحلم واليقظة ، إلخ ، وفى هذا الشك عبر ديكارت عن عدم اكتفائه بإدراك العالم بوصفه وسيلة للتأكد من وجوده ، وسعى إلى البحث عن وسيلة أخرى من وسائل الإثبات . ومن المعروف أيضًا أن ديكارت قد استعاد ثقته فى وجود العالم الخارجى بعد أن تأكد من وجود الله ، ومن أن الله لا يخدع . وهو يشرح فى كتاب مبادئ الفلسفة (القسم الأول من الجزء الثانى) « براهينه » على وجود الأجسام المادية ، فيقول « إن فىّ مشاعر وأحاسيس لا أبعثها فى نفسى كلما شئت وكما شئت ، بل إن شيئًا ما هو الذى يبعثها فى . وقد يقال إن الله هو الذى يبعث فينا إحساسًا بوجود هذا الشىء الممتد طولا وعرضا وعمقا ، أو أنه يدفع شيئًا ليست له مثل هذه الطبيعة إلى بعث هذا الإحساس فينا[1] — ولكن هذا معناه أن الله يخدعنا ، وهو أمر مخالف لطبيعته ، فلا بد أن يكون هناك بالفعل جوهر ممتد يوجد فى العالم ، له كل ما نعرفه عنه من خصائص » .

وإذن فديكارت لا يقنع بأن العالم الخارجى موجود لأنه حقيقة مدركة بل يريد « برهانا » على وجوده ، ويستمد هذا البرهان بطريقة غير مباشرة من فكرة الكوجيتو . وهو لا يعترف بوجود هذا العالم إلا على أساس ذلك البرهان الذى يسير فيه شوطًا طويلا : من الشك إلى الكوجيتو إلى وجود الله ومنه إلى وجود العالم . ولو لم يوجد الإله الكامل الذى يرتكز عليه الاعتقاد بوجود العالم لما منعنا شىء من الاعتقاد بأن المسألة كلها خداع . والواقع أن مشكلة ديكارت ، من أساسها ، لم تكن مشكلة عدم اعتراف بوجود العالم الخارجى كما هى الحال لدى كثير من المثاليين التالين ، وإنما مشكلة جعل ذلك الوجود

---

(١) لاحظ التشابه القوى بين هذا الافتراض الأخير وبين رأى باركلى اللاحق فى إرجاع المدركات إلى الذهن الإلٰهى .

مقيدًا بشرط الإتيان ببرهان عليه ، وترك ذلك العالم معلقًا أو موضوعا بين قوسين إلى أن يستطيع العودة إليه عن طريق وسائط أخرى . والسؤال الذى ينبغى ألا يكف المرء عن ترديده فى هذه الحالة هو : أليس وجود العالم فى غنى عن البرهان ، لأنه أسبق من البرهان ؟ وهل تعد طريقة البرهان العقلى أفضل طريقة للتأكد من هذا الوجود ؟ ولو فرضنا أنه ظهرت حجة تزعزع هذا البرهان أو تقضى عليه ، فهل يعنى ذلك أن اعتقادنا بوجود العالم الخارجى ، وسلوكنا فيه ، سيظل معطلا حتى يتم « إصلاح » البرهان أو إبداله ؟

فإذا انتقلنا إلى هيوم ، لوجدناه يعبر عن نفس الفكرة العامة تعبيرًا مختلفًا إلى حد ما : فعنده أن الإيمان « الطبيعى » بوجود الأشياء وجودًا مستمرًا ومستقلا عن الذهن هو إيمان لا يقوم على أساس فلسفى ، ولا يرتكز على العقل مطلقا . ويحدد هيوم لنفسه مهمة تحليل هذا الإيمان من الوجهة الفلسفية ، وإثبات مدى الخطأ العقلى فيه . ويدرك هيوم بكل وضوح أن فكرة وجود الأشياء وجودًا متميزًا مستمرا هى فكرة بعيدة تماما عن العقل ، وأنها لا بد ناتجة عن ملكة أخرى غير الفهم[1] ، ولكنه يصر على أن يختبر هذه الفكرة فى ضوء العقل ، ليثبت أوجه الخطأ فيها . أى أن تلك التجربة التى تمارسها البشرية كلها ، وتؤكد صحتها فى تصرفاتها العملية ، تجربة غير موثوق منها طالما أن التحليل العقلى لا يدعمها .

وكما قلنا من قبل ، فليست مهمتنا هنا هى بحث الحجج العقلية التى يرتكز عليها هيوم أو غيره فى هذا الصدد ، وإنما هى البحث فيما إذا كان وجود العالم الخارجى مشكلة تخضع للحجج العقلية وتحسمها هذه الحجج أصلا . وفى فلسفة هيوم أوضح مثل لحالة المفكر الذى يشك فى اعتقادنا بوجود العالم الخارجى بأسره على أساس أن هذا الاعتقاد لا يرتكز على حجج عقلية . وهو

---

(١) Treatise . P. 193.

لا يثق بتجربة الناس المباشرة فى هذا الميدان ، ولا يبحث فى احتمال كون الاستدلال العقلى غير مثمر فى هذا الميدان الذى لا يؤلف معرفة مستمَدة ، بل تجربة مباشرة أصيلة تُستمد منها معارف أخرى فيما بعد . وهو يطلب برهانا ودليلا على شيء لا مجال فيه للبرهان ، لأنه أساس كل معرفة وموقف فكرى أو عملى لنا . وبعبارة أخرى ، فهيوم ، وأمثاله من الفلاسفة ذوى الاتجاهات المثالية ، يبحثون عن « أسباب » لظاهرة لا تحتاج إلى تقديم « أسباب » ، لأنها قائمة قبل كل تبرير . ولقد روى هيوم عن نفسه أنه كان أحيانا يغادر غرفة مكتبه ويختلط بالآخرين لكى يتأكد من أنهم ، ومعهم العالم الخارجى ، موجودون بالفعل ! وهذه القصة تدل على مدى سيطرة الرغبة فى الحصول على براهين عقلية على تفكيره فى هذه المسألة — ولكن الأبلغ دلالة من ذلك ، هو أن هذه البراهين لم تكن توصله إلى شيء وهو قابع فى غرفته ؛ وكان الحل الذى يعيد إليه ثقته بوجود العالم هو أن يطل على الناس أو يختلط بهم ، أى أن يمارس تجربة إدراك العالم الخارجى بالفعل . ولا جدال فى أن هذه التجربة كانت أقوى إقناعا له ، فى هذه اللحظات ، من جميع الحجج العقلية ، ومع ذلك ، فهل توصل هيوم إلى استخلاص الدلالة الحقيقية لقصته هذه ؟!

وينبغى أن يلاحظ أن الرأى الذى نقول به ليس رأيا شاذا وسط إجماع عام من الفلاسفة على الرأى المضاد ، بل إن فى وسعنا أن نجد تأييدا له لدى بعض الفلاسفة . ففى رسالة اسبينوز لرقم ٥٦ إلى « هوجو بوكسل Hugo Boxel » يقول « من الصحيح تماما أننا كثيرا ما نسلك فى العالم بالتخمين ؛ ولكن من غير الصحيح أننا نمضى فى تأملاتنا بالتخمين ، فنحن مضطرون فى الحياة المعتادة إلى السير وفقا لما هو مرجح ، أما فى تأملاتنا النظرية فإن غايتنا هى الحقيقة . وإن المرء ليهلك جوعا وعطشا إذا رفض أن يشرب ويأكل إلا بعد أن يثبت إثباتا كاملا أن المأكل والمشرب نافعان ، والأمر ليس كذلك فى

الفكر . »[١] كذلك يحذرنا شوبنهور من الإفراط فى الاعتماد على البرهان ، مؤكدًا وجود حقائق لا تنفع فيها المعرفة البرهانية ، فيتحدث عن وجود خطأ قديم يقول « إن كل ما يبرهن عليه هو وحده الصحيح صحة مطلقة . ولكن كل برهان أو دليل يقتضى ، على العكس من ذلك ، حقيقة غير مبرهن عليها . . . » وإذن فالحقيقة المباشرة تُفضل على الحقيقة المقررة بالبرهان مثلما يفضل ماء النبع على ماء المضخات .. فالأحكام المستمدة من الإدراك مباشرة والمبنية عليه ، من دون أى برهان ، لا الأحكام المبرهن عليها أو أدلتها ، هى التى تكون للعلم بمثابة الشمس للعالم : إذ ينبع منها كل ضوء »[٢] . وصحيح أن شوبنهور كان يرمى من هذا الكلام إلى هدف مخالف تماما لفكرة تأييد وجود العالم الخارجى ، ولكنه يتضمن بلا شك تحذيرًا من الإفراط فى استخدام البراهين العقلية ، وتنبيها إلى ضرورة البحث فى طبيعة الميدان الذى نعالجه لكى نكون على ثقة من أنه ميدان يقبل هذه البراهين أصلا . ومثل هذا التحذير يفيد بلا شك فائدة خاصة فى مشكلة وجود العالم الخارجى .

أما لوك ، فإنه يعرب صراحة عن إيمانه بأن معرفتنا بوجود الأشياء لا ينبغى أن ترد إلى الذهن . فالوسيلة الوحيدة لهذه المعرفة فى رأيه ، هى الإحساس ، ولا يمكن عن طريق الأفكار الذهنية وحدها إثبات وجود موضوع للفكرة ، مثلما لا يمكن إثبات وجود الإنسان من صورته المرسومة . « وإذن فالتلقى الفعلى لأفكار من الخارج هو الذى ينبئنا بوجود الأشياء الأخرى ، ويجعلنا ندرك أن شيئا يوجد فى ذلك الوقت خارجنا ، ويسبب فينا تلك الفكرة » . والدليل الأقوى على ذلك هو شهادة الحواس التى يصفها هنا بأنها الحَكَمُ

---

(١) Spinoza : Oeuvres Complètes . Edition Gallimard. P. 1302.

(٢) The World ... Vol I / I4 (P . 64) .

الوحيد الصحيح فى هذا الميدان[1] . ويؤكد لوك أن من الخطأ تقديم أسباب وبراهين ، أو توقع مثل هذه الأسباب والبراهين ، فى الأمور التى لا تقبل البرهنة أو التعليل — ومثل هذا الشخص الذى يطلب البرهنة على كل شىء ، ولا يقبل إلا ما هو ثابت بالبرهان ، معرض للفناء السريع[2] . بل إن لوك يعبر عن رأيه بصراحة قد يصفها الفلاسفة بأنها « ساذجة » حين يقول « لا أظن أن أحدًا يبلغ به الشك ، جادًا ، إلى الحد الذى يرتاب معه فى وجود الأشياء التى يراها ويحسها »[3] . ولسنا ندرى ماذا كان لوك يقول لو اطلع على الاتجاهات المثالية التى ظهرت من بعده والتى تأثر بعض ممثليها بفلسفته هو ذاته . والأغلب أنه لم يكن عندئذ ليشك فى « جدية » القائلين بهذه الآراء ، وكل ما فى الأمر أنه كان سيرُجعها إلى الإفراط فى طلب البرهنة على الأمور التى لا تحتاج إلى برهان .

ولنلاحظ أن إشارة لوك إلى تعرُّض من يطلبون برهانا على كل شىء للفناء السريع ، لها مغزى كبير فى هذا الصدد . فهو هنا يشير إلى الضرر العملى الذى يجلبه الإفراط فى طلب البراهين : إذ أن إمكان حياة الإنسان العملية يقتضى الاكتفاء بالتجارب المباشرة فى المواقف التى يتعامل فيها الإنسان مع الأشياء ، وعدم الإصرار على طلب برهان على وجود هذه الأشياء : أولا لأن هذا البرهان قد يكون مستحيلا ، كما أثبت ذلك فلاسفة كثيرون عجزوا عن الاهتداء إليه ، وثانيًا لأنه يعوق سير السلوك العملى فى مجراه الطبيعى ، بحيث يبدو التفكير الفلسفى الذى يمارس بحثا عن هذه البراهين أشبه بقوة تعطل الحياة عن السير فى مجراها الطبيعى ،

---

(١) Locke : Essay. Book IV, Chap. I1, / I, 2,3

(٢) Ibis. / 10 .

(٣) Ibid / 3

بل تؤدى إلى توقفها التام فى نهاية الأمر .

ولنتوسع قليلا فى مسألة الصلة بين فكرة وجود العالم الخارجى هذه ، وبين سلوك الإنسان العملى فى الحياة . فهناك فى حياة الإنسان أمور واضحة لا ينكر الإنسان وجودها على الإطلاق ، ولكنه يظل دائما عاجزًا عن إثباتها ، فهل يعنى ذلك عدم وجودها ؟ ولنضرب لهذه الأمور مثلا مشهورًا ، هو حجج زينون لإثبات بطلان الحركة . فهذه الحجج ما زالت لها جديتها ، وما زال الفلاسفة يناقشونه بوصفها مشكلة فلسفية حقيقية حتى اليوم . ولكن ، رغم منطقية هذه الحجج ، فهل شك أحد فى ظاهرة الحركة ذاتها ؟ الواقع أن شيئًا من ذلك لم يحدث ، ولم تكن المشكلة فى واقع الأمر هى : هل للحركة وجود بعد كل هذه الاعتراضات ؟ وإنما هى : كيف نتخلص من المشاكل المنطقية التى تثيرها حجج زينون ، وكيف يمكن التغلب على هذه الصعوبات ؟ ولكن لماذا لا نشك فى وجود الحركة رغم إثارة هذه الحجج التى لا تدحض ؟ ذلك لأن ظاهرة الحركة ليست فى حاجة إلى تحليل وتبرير منطقى ، لأنها توجد بالفعل ، وتمارس على الدوام فى عالم الأحياء وغير الأحياء.ومهما كان للحجة الفلسفية من قوة فليس فى وسعها أن تهدم اعتقادنا بوجود ما ندركه أو نمارسه عمليا بلا انقطاع . والواقع أننى لا أعتقد أن حجج زينون لها تلك الأهمية التى ظل المفكرون يعزونها إليها حتى اليوم ، إذ أنها لا تعدو فى نظرى أن تكون مثالا لمحاولة باطلة لتطبيق البراهين العقلية على ميدان لا يقبل هذه البراهين . ولست أعتقد أن من واجب المفكرين أن يولوا أهمية كبيرة — كما فعل رسل وكثير من المناطقة الرياضيين المحدثين — لحجة كتلك القائلة إن من المستحيل قطع مسافة ما لأن ذلك معناه قطع نصف المسافة ثم نصف النصف ويليه نصف النصف الباقى ، وهكذا إلى ما لا نهاية — مثل هذه الحجة فى رأيى لا تستحق كل ما أبدى نحوها من الاهتمام ، لأنها لو طبقت فى أى ميدان آخر فستجعل كل

الأفعال مستحيلة : فمثلا أستطيع أن أقول إنى لن أشرب كوب الماء كله لأنى سأشرب أولا نصفه ثم نصف النصف ، إلخ : . ولن أقرأ هذه الصفحة كلها لأنى سأقرأ أولا نصفها ثم نصف النصف ، إلخ .. ولن أصعد سلم دارى لأنى سأصعد أولا نصف الدرج ثم نصف النصف إلخ . .

وهكذا تؤدى نفس الحجة ، إذا طبقت على أى فعل بشرى (لا على الحركة فحسب) ، إلى استحالته تماما . ومثل هذه النتائج الغريبة ذاتها ينبغى أن تؤدى بنا إلى الإقلال من قيمة هذه الحجة . ولا بد أن يكون هناك بطلان فى أى استدلال فكرى تكون له مثل هذه النتائج : لأننى بالفعل أشرب كوب الماء كله ، وأقرأ الصفحة كلها ، وأصعد كل سلالم دارى — ولأن الحركة موجودة ، ولولاها لما كانت الحياة .

ونستطيع أن نقول إن هذا هو الفارق بين طريقة التفكير التى ترتكز على الموقف الطبيعى وطريقة التفكير المثالية . فإذا صادفت الأولى حجة تؤدى إلى نتيجة مستحيلة كالنتائج السابقة رفضتها على التو ، مهما بدا لهذه الحجة من قيمة منطقية ، طالما أن نتائجها تناقض الواقع الفعلى الملموس . ومن الممكن أن يأتى بعد ذلك تفنيد منطقى مفصل لهذه الحجة(١) . ولكن المهم فى الأمر أن

---

(١) هناك تفنيد منطقى بسيط لحجة زينون هذه ، لا أذكر أن أحدًا ممن قرأت لهم قد استخدمه ضد حجج زينون : فزينون يسلم بأن من الممكن أولا قطع نصف المسافة ، ثم يبرهن على استحالة إكمال النصف الثانى ، ولكن الرد البسيط على ذلك هو أن قطع النصف الثانى يتم على نفس النحو الذى قطع به النصف الأول ! وإذا كان الفرض ذاته يتضمن قطع النصف الأول فمن الواجب ، قياسا على ذلك ، أن يكون من الممكن إكمال النصف الثانى : ولو افترض زينون أى قدر من الحركة — خمس المسافة أو عشرها أو واحد على مائة منها فسيكون من الممكن إثبات إمكان قطع بقية المسافة بالتمثيل . والحالة الوحيدة التى تبقى أمام زينون هو ألا يقول بأية حركة منذ البداية ، لأنه لو افترض إمكان البدء فى الحركة لأصبح إمكان إتمامها أمرًا محتما . أما إذا لم يتضمن فرضه أية حركة ، فسيكون ذلك مناقضا لكل حججه ، التى تضمنت فروضها كلها البدء بحركة ما .

منافاة نتائجها للواقع الفعّلى تكفى « وحدها » لاستبعاد الحجة فـورًا .
أما طريقة التفكير المثالية فتقبل الحجة على أساس ما يبدو لها من تماسك منطقى ولا تجد غضاضة فى إنكار الواقع الملموس ذاته إذا تنافى معها .

والواقع أن هناك أمورًا عديدة واضحة كل الوضوح ، ويثبتها الواقع العملى كل لحظة ، ولكن يصعب ، وربما يستحيل ، إيجاد « برهان » لها . بل إنه ليبدو أنه كلما ازداد الشيء وضوحًا ، كان الإتيان ببرهان لإثباته أصعب . ولكن النقد فى مثل هذه الحالات ينبغى أن يوجه إلى محاولة البحث عن برهان ، لا إلى وضوح الشيء ذاته . فما أصعب أن يثبت المرء أن هذه الورقة التى أكتب عليها بيضاء (إلا بقياس ذبذبة الضوء ، وهى عملية عظيمة التعقيد ، ولا تؤلف « برهانا » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة .) ولنفرض أنك أبديت لصديقك فى يوم مشمس إعجابك بالدفء الذى تبعثه الشمس ، فأجاب اثبت لى أن الشمس طالعة ! — فهل يكون من السهل الإتيان بمثل هذا الإثبات ؟ وهلا يكون أفضل رد فى هذه الحالة هو الإشارة إلى عملية الإدراك ذاتها ، واستبعاد طلب الإثبات فى الحالات التى تحدث فيها هذه العملية ؟

إن الاستدلال أو البرهان العقلى ، فى نهاية الأمر ، لا يعدو أن يكون مجموعة من الأفكار ، والأفكار لا تستطيع وحدها أن تنفى وجود شيء ندركه بالفعل ، لأن هذا خارج عن نطاق قدرتها . والواقع أن الحاجة إلى البرهنة على وجود شيء تقوم فى الحالات التى لا يستطيع المرء فيها أن يدرك الموضوع أو أن يحسه مباشرة . وربما كان تعريف البرهان ذاته ، فى الحالات المتعلقة بوجود الأشياء ، هو أنه إثبات مالا يدرك ، أى أن عدم القدرة على الإدراك شرط أساسى لمجرد التفكير فى البحث عن برهان . فنقطة البداية فى أى بحث عن وجود شيء ما ينبغى أن تكون السعى إلى إثبات كون موضوعه قابلا للإدراك

المباشر ، فإذا أمكن ذلك عدت النتيجة منتهية . أما إذا لم يكن فعندئذ يبدأ البحث عن برهان . وبعبارة أخرى ، فإن السعى إلى البرهنة على الوجود فى الحالات التى يكون فيها الشيء قابلا لأن يدرك ، أى فى حالة مثل وجود العالم الخارجى ، هو فكرة منافية لطبيعة البرهان ذاته .

المثالية ومحتوى المعرفة

يتناول هذا الفصل بالمناقشة مشكلة تأثير المثالية فى موقف الإنسان من الوقائع الفعلية ، ويبحث فى تلك الظاهرة الفريدة ، ظاهرة التضاد التام بين المواقف العملية والأفكار النظرية للفيلسوف المثالى ، ويحاول استخلاص دلالة هذا التضاد .

ومن الواضح أن للمرء كل الحق فى أن ينتظر من المثالية أن تؤثر فى مواقف الإنسان العملية إزاء موضوعات أو أشياء هذا العالم . ذلك لأن المثالية تبدى رأيًا محددًا واضح المعالم فى « طريقة وجود » هذه الموضوعات وعلاقتها بنا ، ومن المعقول تماما أن يكون لهذا الرأى انعكاس على تصرفاتنا إزاء هـذه الأشياء : فعندما كان الناس يؤمنون بأن محاصيلهم هبة من إله الزرع أو الخصب ، كانوا يركزون جهودهم فى الصلاة لذلك الإله ويتركون زرعهم تحت رحمته ، أما عندما أصبحوا يؤمنون بأن جودة محاصيلهم تتوقف على ما يبذلونه فيها من جهد ، فإن نشاطهم تحول من الصلاة لإله الزرع إلى رعاية الأرض وتعهد النبات . وهكذا يؤدى تغيير طريقة التفكير النظرى فى الأشياء إلى تغيير فى طريقة التعامل مع هذه الأشياء . ومن هنا كان من المشروع جدًا أن ننتظر من المثالية ، طالما أنها تفكر نظريا فى مشكلة العالم الخارجى على نحو مخالف للطريقة التى تفكر بها فى موقفنا الطبيعى ، أن تؤدى إلى تصرفات عملية مخالفة لتصرفات الإنسان المألوفة إزاء العالم الخارجى فى ظل الموقف الطبيعى . أو بعبارة أخرى ، فإن الإنسان فى موقفه الطبيعى يعد الأشياء ذات وجود خارج ومستقل عنه ، ويتصرف عمليًا على هذا الأساس ، وها هو ذا المثالى يعد

الأشياء ذات وجود غير مستقل عن الذهن — بمعان مختلفة لهذه الكلمة — فلماذا إذن لا يتصورها على أساس اعتقاده هذا ؟ ولماذا لم نجد مثاليًا واحدًا يعامل الأشياء كما لو كانت « ذهنية » بالفعل ، أى يستخرج النتائج العملية المتوقعة من تفكيره النظرى ، ويتصرف على أساسها ؟

إنا باحثى الفلسفة ، فيما أعلم ، لم يعيروا اهتمامًا كبيرًا لمشكلة التباين بين التفكير النظرى والتصرف العملى للفلاسفة المثاليين ، وربما كانوا ينظرون إلى المشكلة على أنها ، فى أساسها ، « ساذجة ». ولكننى لا أرى على الإطلاق ما يدعو إلى الاستخفاف بها ، بل إننى أعتقد أن من الواجبات المقدسة لكل باحث نزيه فى الفلسفة أن يفكر مليًا فى هذا التعارض ، ويحاول استخلاص دلالته الحقيقية . وعلينا دائمًا ، إذا شئنا أن نناقش هذه المسألة مناقشة لا تغفل أى طرف من أطرافها ، أن نسأل المثالى : إذا كنت حقًا تؤمن بأن العالم الخارجى معتمد على الذهن ، فلماذا لا تتعامل مع ذلك العالم على هذا الأساس ؟ ولماذا تسلك دائمًا فى حياتك العملية كما لو كنت مؤمنًا « بالواقعية الساذجة » التى تعد الخروج عنها أول شروط التفلسف ؟

ولست أدرى ماذا ستكون إجابة المثالى على هذا السؤال، ولكن الإجابة الواضحة فى رأيى — سواء أتت من جانب المثالى أو غيره — هى أن التعامل مع العالم الخارجى مستحيل إلا على أساس الموقف الطبيعى . فالشخص الذى يعامل الأشياء على أنها « ذهنية » ، ويتصرف فى حياته العملية تصرفًا متسقا مع هذا التفكير ، معرض للفناء لتوه . والشخص الذى يتعامل مع بقية الناس على أساس إنكار وجود الأذهان الأخرى أو الشك فى وجود هذه الأذهان — وهى فكرة غير أصيلة — معرض للاصطدام الدائم ، وربما الضار ، بهؤلاء الناس. ولا أظن أن تاريخ الفكر قد عرف شخصًا استطاع أن يوفق بين اعتقاداته المثالية وطريقة نظرته إلى الأشياء وإلى بقية الناس .

وبعبارة أخرى ، فالمثالية ، على الرغم من أنها تتناول نظريا مشكلة الموضوعات الفعلية الموجودة فى هذا العالم ، لا تؤدى إلى أى تغيير فعلى فى موقف الإنسان العملى من هذه الموضوعات . أى أن صورة العالم ، كما ترسمها المثالية ، ستظل ، من الوجهة العملية ، هى نفسها صورة العالم كما يكونها الإنسان فى موقفه الطبيعى ، ولكن مصوغة فى « لغة أخرى » . فلنحاول إذن أن نثبت ، بشىء من التفصيل ، الفكرة القائلة إن المثالية مجرد « لغة أخرى » لا تؤثر فى صورة العالم الفعلية أدنى تأثير .

* * *

ففى فلسفة باركلى المثالية تظهر محاولة من أكثر المحاولات تطرفا لإنكار الوجود المستقل والمتميز للعالم الخارجى . ومع ذلك فقد اعترف باركلى نفسه بأن صورة العالم النهائية لن تتغير ، من الناحية العملية ، عن صورته المألوفة فى الموقف الطبيعى . « فإذا كنت تعنى بالأفكار ideas الموضوعات المباشرة للفهم ، أو الأشياء المحسوسة التى لا يمكن أن توجد غير مدركة ، أو خارج ذهن ، فإن هذه الأشياء (الشمس ، القمر ، النجوم ، الأرض ، إلخ ...) أفكار . أما تسميتك لها بالأفكار فأمر ليست له أهمية كبرى ، إذ الفارق كله يدور حول اسم ، وسواء احتفظ بهذا الاسم أم لم يحتفظ به فإن معنى الأشياء وحقيقتها يظل كما هو . ونحن فى حديثنا المعتاد لا نسمى موضوعات حواسنا أفكارا ، وإنما أشياء.فلتظل تطلق عليها هذا الاسم ، شريطة ألا تنسب إليها أى وجود خارجى مطلق . ولن أتنازع معك أبدًا حول كلمة »[١] وهنا يظهر بوضوح أن هدف باركلى الأساسى هو إنكار الوجود الخارجى المطلق للأشياء ، مع الاعتراف بأن الأشياء ، من حيث حقيقتها وواقعيتها ، ستظل كما

---

(١) Dialogues Between Hylas & Philonous. (Works, Vol, 1) P. 471.

هى . وتتحدد هذه الفكرة بمزيد من الوضوح فى مواضع أخرى كثيرة من كتابات باركلى يحرص فيها على أن يؤكد أن حقيقة العالم لا تتأثر على الإطلاق بنظريته ، وأن كل الظواهر والقوانين الطبيعية تظل كما هى ، وكل ما فى الأمر أنها فى فلسفته تفسر على أساس الأفكار ، لا المادة[١] .

ويضرب باركلى مثلا له دلالة بالغة فى هذا الصدد : « فلنفرض — وهو فرض لا ينكر أحد إمكانه — أن هناك عقلا يتأثر دون مساعدة أجسام خارجية ، بنفس سلسلة الإحساسات أو الأفكار التى تتأثر أنت بها ، منطبعة فى ذهنه بنفس الترتيب والحيوية . فهلا تكون لدى هذا الذهن من أسباب الاعتقاد بوجود جواهر مادية ، تمثلها أفكاره ، وتثير هذه الأفكار فى ذهنه ، ما لديك أنت للاعتقاد بالأمر نفسه ؟ هذا أمر لا جدال فيه . وهو يكفى وحده لتشكيك أى عاقل فى قوة أية حجة قد يعتقد أنها تبعث فيه الاعتقاد بوجود الأجسام دون الذهن »[٢] . وتتضح قيمة هذا المثل فى أنه يؤدى إلى الاعتراف بأن الفارق بين الحالتين : حالة كون الأشياء مجرد أفكار تثار فى الذهن ، وحالة كونها واقعية بالفعل ، ليس فارقا ينعكس على الصورة العملية للعالم وطريقة تصرفنا فيه ، وإنما هو فارق فى « تفسير » العالم فحسب ، ويظل ذلك العالم على ما هو عليه ، مهما اختلف التفسير . ويلاحظ أيضا أن من الممكن استخدام هذه الحجة ذاتها بمعنى عكسى : فكما قلنا من قبل ، نستطيع أن نفترض عالما آخر فيه أشياء حقيقية فعلية ، وعقولا تدرك هذه الأشياء الفعلية من خلال حواسها ، وسنجد أن هذه العقول سيتولد لديها نفس الشك المثالى فى أن تكون الأشياء المدركة مجرد صور أو أفكار ذهنية ، لا تناظر وجودًا خارجيا . وعلى أية حال فالفارق فى الحالتين لن يعدو أن يكون فارقا فى تفسير

---

(١) انظر مثلا Principles of Human Knowledge, Ist. Part § 36, 50

(٢) Ibid, § 20.

العالم ، ومن المحال أن يؤدى إلى اختلاف فى طريقة التعامل مع الأشياء .

ولو تأملنا قضية باركلى الرئيسية ، وأعنى بها « وجود الشيء هو كونه مدركا » لوجدناها مؤدية فى نهاية الأمر إلى تأييد الرأى الذى نقول به ها هنا من أن المثالية لغة نتحدث بها عن العالم ، وتفسير لا يؤثر فى سلوكنا الفعلى إزاء ما فيه من أشياء . فالمقصود من هذه القضية مجرد تعريف لفكرة « وجود الشيء » . وطالما ردد باركلى ، وهو يبرر هذه الفكرة ، قوله : هل فى استطاعتك أن تعرف معنى وجود أى شيء إلا بكونه مدركا ؟ لو أتيت بتعريف آخر فسوف أتنازل عن رأيى وأسلم . وعلى أية حال ، فمن الواضح أن مناقشة هذا الموضوع هى منذ البداية مناقشة تتعلق بالتفسير وحده : فإثارة حالة إمكان (أو عدم إمكان) وجود الشيء إن كان غير مدرك ، هى إثارة لحالة مستحيلة ، بل غير عملية على الإطلاق : لأن التحقق من وجود الشيء فى حالة عدم إدراكه ليس من الأمور التى يمكن تصورها عمليا . ومن هنا كان إثبات هذه القضية أو نفيها لا يؤدى إلى أى تغيير فى موقف الإنسان من هذا الشيء الموجود .

* * *

وفى مستهل الفصل الثانى من الباب الرابع من كتاب هيوم الرئيسى « بحث فى الذهن الإنسانى » ، يذكر هيوم أن هدفه هو البحث فى « الأسباب » التى تدفعنا إلى الاعتقاد بوجود الجسم (أو العالم الخارجى) ، لا البحث فى هذا الاعتقاد ذاته ، إذ أن من العبث التساؤل عما إذا كان ثمت جسم أم لا »[١] ويفسر « برايس » معنى هذه العبارة الأخيرة ، ولا سيما لفظ « من العبث » ('tis in Vain) بأنه : من المستحيل نفسيًا ، أو مما ليس له معنى من الوجهة

---

(١) Hume, Treatise ... P. 187.

المنطقية logically nonsensical[١]. ولكن التفسير المعقول لهذه العبارة في رأينا هو أنه من غير العملي توجيه هذا السؤال ، لأننا في مواقفنا العملية نعترف حتما بوجود الأشياء . ومما يؤيد هذا التفسير المعنى العملي الواضح الذي تحمله كلمة « من العبث » .

وتبعًا لهذا الرأي الذي نقول به يكون هيوم قد اعترف بأن أي موقف نتخذه في مسألة وجود العالم الخارجي إنما هو موقف تفسيري فحسب ، وبأننا في الميدان العملي لا نثير هذا السؤال على الإطلاق . وهكذا كان هدفه يتجه إلى البحث في « أسباب » الاعتقاد ، أي إلى بحث تفسيري لا يؤثر في المواقف العملية . ومما يؤيد هذا الفهم لرأي هيوم كل التأييد ، ذلك النص الذي يتعرض فيه هيوم لمسألة الاعتقاد بالوجود المستمر للأشياء ، فيقول : « ولنبدأ بأن نلاحظ أن الصعوبة في هذه المسألة لا تتعلق بالأمر الواقع ، أو بما إذا كان الذهن يستخلص مثل هذه النتيجة المتعلقة بالوجود المستمر لإدراكاته ، وإنما تُعلق المسألة بالطريقة التي تُستخلص بها هذه النتيجة ، والمبادىء التي تستمد منها . فمن المؤكد أن البشر كلهم تقريبا ، بل والفلاسفة أنفسهم ، ينظرون إلى إدراكاتهم ، خلال الجزء الأكبر من حياتهم ، على أنها هي ذاتها موضوعاتها ، ويفترضون أن ما يتمثل للذهن هو ذاته الجسم الحقيقي أو الوجود المادي »[٢]. وإذا كان هيوم قد تحدث هنا عن البشر كلهم « تقريبًا » ، والفلاسفة أنفسهم « في الجزء الأكبر من حياتهم » ، على أنهم يتصرفون عمليًا حسب الموقف الطبيعي ، فلنضف إلى ما قاله أن هذا ينطبق على البشر كلهم بلا استثناء أي بكل من فيهم من فلاسفة ، وذلك خلال حياتهم كلها ، باستثناء لحظات التأمل.

(١) H. H. Price. Hume's Theory of the External world (Oxford U. P. 1948) P. 10 - 13.

(٢) Treatise, P. 206, Part IV, § Section 2.

المنعزل فى العالم من وجهة النظر المثالية (لأن التفكير فى حوار أو فى محادثة يفترض وجود الأذهان الأخرى ، وبالتالى وجود حقيقة خارج الذهن الفردى) — والتأمل المنعزل ، على أية حال ، لا ينتمى إلى التصرفات العملية .

* * *

ولنتأمل طبيعة « الفلسفة الترنسندنتالية » كما عرضها كانْت ، فى ضوء رأينا القائل بأن المثالية مجرد لغة أو نظرة تفسيرية لا تؤثر فى الوقائع كما نتعامل معها عمليا . فالفلسفة الترنسندنتالية ، حسب تعريفها ، تبحث فى « شروط إمكان المعرفة » ومعنى ذلك أن محتوى المعرفة ذاته لا يمس فى هذه الفلسفة ، بل يدور البحث كله فى « شكلها » أو الشروط الممهدة لها — فالكرسى الذى أدركه يظل على ما هو عليه فى كل الحالات ، سواء نظرت إليه من وجهة النظر الطبيعية أو الترنسندنتالية ، وفهمى له وتصرفى إزاءه لا يتأثر على الإطلاق ، وإنما تنحصر المسألة كلها فى تحديد الشروط التى جعلت معرفتى له ممكنة . وحتى حين يتم الوصول إلى أن هذه الشروط ذاتية ، فلن يتغير شىء على الإطلاق ، بل ستتغير « اللغة » التى فسرته بها فحسب . وليس هذا ما يحدث فى حياتى الفعلية : فعند ما أكتشف مثلا أن ما ظننته شبحًا هو قط أسود ، يتغير تصرفى الحالى ، فينعدم الخوف الذى كان يلازمنى ، وأستطيع أن أقترب من هذا القط وألمسه ، إلخ . وإذا اكتشفت أن ما أظنه نارًا مشتعلة تحول بينى وبين السير إلى الأمام ، هو مجرد خيال أثارته حالتى المرضية ، فسأتابع سيرى إلى الأمام ، ويتغير سلوكى إزاء الموضوع تغيرًا أساسيًا . أما فى حالة اهتداء كانْت إلى أن شروط المعرفة ذاتية فإن شيئًا لا يتغير على الإطلاق ، ويظل كل شىء على ما هو عليه . ولقد كان كانْت ذاته هو الذى أكد أن مثاليته لا تؤثر فى وجود الأشياء ، ولا تؤدى إلى القول بأن الطبيعة كلها خداع شامل ، بل تؤكد فقط

أن تمثلنا الحسى للأشياء يتم عن طريق الزمان والمكان ، وهما مجرد طرق للتمثل ، لا أشياء أو تحديدات كامنة فى الأشياء ذاتها[١] . بل إن كانْت لينتقد ديكارت لشكه فى وجود الأجسام خارجنا . وكل ما فى الأمر أنه يود أن تُفهم كلمة أجسام بمعنى « ظواهر » لا أشياء فى ذاتها ، وأن تفهم كلمة « خارجنا » بأنها تعنى الوجود فى المكان ، لا خارج أفكارنا[٢]. وهكذا ، فكل ما تؤدىّ إليه مثالية كانْت هو الحديث عن الأشياء الخارجية بلغة « الظواهر » ، و « صور الحساسية أو الذهن » بدلا من لغة الأشياء فى ذاتها أو الوجود خارج الذهن .

وهذا هو الفارق الأساسى بين « الانقلاب الكبرنيكى » الذى أحدثه كانْت فى الفلسفة وبين الانقلاب الكبرنيكى الحقيقى : فقد بدا فى وقت ما أن نظريات كبرنك لم تحدث تغييرًا فعليا فى علاقة الإنسان بالكون ، وإنما هى « تفسير » مخالف لما كان سائدًا قبلها فحسب : أى أن علاقة الأرض بالشمس ،بالمجموعة الشمسية والكواكب هى على ما هى عليه ، وتنبؤاتنا الفلكية ستمرة كما هى (إذ كانت التنبؤات الخاصة بالكسوف والخسوف ممكنة بدقة ، ظل النظام البطليموسى) ، ولكن تفسيرنا للظواهر هو وحده الذى ختلف . ومع ذلك فما لا شك فيه أن كل التطورات العلمية التالية قد أيدت أى كبرنك ، وأصبحت المسألة فى وقتنا الحالى تزيد على مجرد فرض سيرى ، وأصبح القول بأن الأرض هى الثابتة متعارضًا مع عدد هائل من وقائع العلمية المؤكدة . وهكذا أصبح الانقلاب الكبرنيكى ، فى ميدان نملك ، يمثل تغييرًا نظريا وعمليا فى الآن نفسه ويؤدى إلى اختلاف أساسى فى ريقة تعاملنا مع موضوعات علم الفلك . أما فى ميدان الفلسفة ، فماذا كانْت

---

(١) Prolegomena. § 13, Note 3.

(٢) Ibid, § 49.

ذلك « الانقلاب الكبرنيكى » الذى أحدثه كانْت فى نظرية المعرفة ، حين جعل الأشياء تدور حول الذات بدلا من أن تدور الذات حول الأشياء ؟ لا شيء من وجهة النظر الفعلية : فلم يطرأ على موقف الفلاسفة أو العلماء ، أو الناس العاديين ؛ من العالم الخارجى تغيير ، و لم يحدث فى « محتوى » معرفتنا بذلك العالم أدنى تحول . و لم تكن المسألة ، كما قال كانْت ذاته ، وكما أشرنا من قبل ، إلا « فرضا » نجرب به طريقة أخرى لتفسير الأشياء : فرضا نجرب به المنهج الذى أدى إلى جعل الرياضة والطبيعة علمين دقيقين ، على الميتافيزيقا ، وعلى نظرية المعرفة بوجه خاص . « فقبل الآن كان الفرض السائد هو أن معرفتنا ينبغى أن تطابق الأشياء.ولكن كل محاولة لتوسيع نطاق معرفتنا بالأشياء عن طريق إيجاد شيء متعلق بها « أوليا » ، بواسطة التصورات ، كانت تنتهى على أساس هذا الفرض إلى الإخفاق . لذا كان من واجبنا أن نرى إن كنا نحرز نجاحًا أعظم فى ميدان الميتافيزيقا إذا افترضنا أن الأشياء ينبغى أن تتفق مع معرفتنا »[١] .

وعلى أية حال ، فإن الفرض الذى يتخذ من الذات ، أو من طريقة معرفتنا لا من الأشياء ، نقطة بداية ، يؤدى إلى نتائج ممتنعة من وجهة النظر المنطقية ، على النحو الذى أشرنا إليه من قبل . وليس أدل على مدى تعارض هذا الفرض مع الموقف الطبيعى من أنه يثير أسئلة تبدو فى نظر ذلك الموقف غريبة حقًا : مثل : « كيف تكون الطبيعة ممكنة »[٢] ؟ وهنا تصبح الطبيعة فى حاجة إلى مبرر ، وتكون وسيلة إمكان الطبيعة — تبعًا لرد كانْت على هذا السؤال — هى التركيب الخاص لحساسيتنا وذهننا . ومن الطبيعى أنْ يتبادر السؤال التالى إلى ذهن المرء بعد ذلك مباشرة : وكيف يكون تركيب حساسيتنا وذهننا ممكنا ؟

---

(١) Prolegomena, § 36.

(٢) Ibid.

فيكون الرد غير المقنع الذى يأتى به كانْت : « هنا تتوقف الحلول والإجابات ، إذ أن هذه الأمور [أى الحساسية] إلخ هى التى ينبغى أن نلجًا إليها دائما من أجل كل إجابة وكل تفكير عن الأشياء »(١) .

وهكذا يقدم كانْت حلا دائريا واضحا للمشكلة ، أى أنه إذا سئل : كيف تكون الطبيعة ممكنة ؟ أجاب : لأن تركيبنا من شأنه أن يسمح بإمكانها . وإذا سئل . وكيف يكون تركيبنا ممكنا ؟ أجاب : لأنه هو الذى يسمح بإمكان الطبيعة (أو تجربتها) !

وهكذا يقدم كانْت فرضًا تفسيريا محضا لا يغير من محتوى المعرفة على الإطلاق ، وحتى من حيث الشكل ذاته يثير ذلك الفرض أسئلة مفرطة الطموح مثل السؤال عن كيفية إمكان الطبيعة ، وهو السؤال الذى يفترض أن الذات هى الثابتة والطبيعة هى التى تحتاج إلى مبرر ؛ ولكنه يعجز عن المضى فى التبريرات الشكلية للفرض الذى وضعه ، ويطلب منا أن نسلم مقدما بأمور معينة ــ لا يستطيع المرء أن يمتنع عن التساؤل عنها ــ حتى يتسنى له المضى فى فرضه إلى النهاية،فتكون النتيجة إخفاقًا للفرض حتى من الناحية الشكلية ذاتها .

* * *

ومما يؤيد القول بأن المثالية موقف تفسيرى لا يغير شيئا من محتوى المعرفة البشرية بالعالم الخارجى ، ظاهرة تهرب كثير من المثاليين من مذهبهم ، وحرصهم على إخفاء الوجه المثالى لذلك المذهب ، والظهور بمظهر مخالف لحقيقته .

فالمحاولات التى بذلها «كانْت» لنقد المثالية معروفة، وهو يحرص على تفنيد « المثالية المادية » بنوعيها : الإشكالية Problematic والتوكيدية

---

(١) Ibid

dogmatic[١] ، ويؤكد أن وجود الموضوعات الخارجية أمر لا سبيل إلى الشك فيه ، بشرط أن تفهم على أنها « ظواهر » لا أشياء فى ذاتها — أى أنك تستطيع أن تحتفظ بكل آرائك ومعارفك عن الأشياء الخارجية ، وتعاملها دائما على نفس النحو ، وكل ما هو مطلوب منك هو أن تفسرها من خلال لغة « الظواهر » لا « الأشياء فى ذاتها » . وعلى أية حال فقد نظر كانْت إلى فلسفته ذاتها على أنها تمثل نوعًا آخر من المثالية الترنسندنتالية أو النقدية ، وهى مذهب يؤكد مثالية « شروط المعرفة » ، ويَدَع كل شىء على ما هو عليه بشرط أن يُفهم من خلال شروط المعرفة المثالية هذه . وكما أوضحنا من قبل ، فليس الفارق بين مثالية كانْت والأنواع الأخرى التى انتقدها من المثالية خطيرًا إلى الحد الذى يبرر نظر كانْت إليها على أنها مذهب « يفنده » مذهبه الخاص فى المثالية .

كذلك ينتقد شوبنهور مثالية فشته الذاتية ، ويؤكد أن مذهبه ليس ماديًا ولا مثاليًا[٢] — هذا فى الوقت الذى ينطق فيه كتابه « العالم إرادة وتمثلا » بلغة المثالية منذ أول جملة فيه ، وفى الوقت الذى انتقد فيه كانْت لأنه حذف فى الطبعة الثانية من « نقد العقل الخالص » كثيرًا من الأفكار « المثالية » التى تضمنتها طبعته الأولى[٣]. وعلى أية حال فإن شوبنهور يؤيد الرأى الذى نقول به تأييدًا أوضح إذ يقول « إن المثالية تترك الحقيقة التجريبية للعالم دون مساس »[٤] وكل ما فى الأمر أن معنى موضوعية ذلك العالم لا يُفهم إلا من خلال الذات .

ومثل هذا الموقف ، الذى كان فيه دون شك متأثرا بتعاليم كانْت ، يدل على إدراك ضمنى للطبيعة التفسيرية لمذهبه الخاص فى المثالية .

وإذا كنا نصف المثالية هنا بأنها لغة أو تفسير لا يمس محتوى المعرفة بل يمس

---

(١) Critique, B. 274
(٢) Vol. 1, P. 34
(٣) Ibid. P. 441 ff.
(٤) Vol. II. P. 8.

شكلها فحسب ، ولا يؤثر آخر الأمر فى تعاملنا الفعلى مع الأشياء ، فإن هذا يتضمن نقدًا للاتجاهين : الاتجاه القائل إن المثالية تؤدى إلى نوع جديد من المعرفة بالأشياء ، والاتجاه القائل إنها تعوقنا عن معرفة الأشياء .

أما عن الاتجاه الأول ، فمن الواضح ، من كل ما ذكرنا فى هذا الفصل ، أن تعاملى الفعلى مع موضوعات العالم الخارجى سيظل على ما هو عليه سواء أكنت مثاليًا أم ماديًا . ولن يستطيع أحد أن يجد فارقا بين صاحب المذهب المثالى وصاحب المذهب المادى فى نظرته إلى الشمس أو البحر أو الجبل أو المنضدة من حيث هى أشياء يتعامل معها (ولتكرر هنا ما قلناه من قبل من أن الفلاسفة يبحثون فى موضوعات الموقف الطبيعى ، أو فى العالم الأكبر المنظور والملموس ، ولا يمكنهم اتخاذ الموقف العلمى إلا بطريقة غير مباشرة ، وبعملية اقتباس مستمدة من مجال العلم . وعلى العموم فمثل هذه الموضوعات أو الأشياء السابقة هى التى كان الفلاسفة المثاليون يحاولون إثبات مثاليتها) . وسيظل كل منهما يسلك نحو هذه الأشياء نفس السلوك ، ويفهمها نفس الفهم ، وإن يكن « يفسرها » بلغة مختلفة .

ونفس هذا الرد ينبغى أن يوجه إلى أصحاب الاتجاه الثانى . فالمثالية ، من حيث هى نظرية فى معرفتنا لموضوعات العالم الخارجى ، لا تعوقنا عن معرفة شيء . وهى لا تنكر أى موضوع من موضوعات ذلك العالم ، ولكنها تفسره بلغة مختلفة فحسب . ولم يحدث أن قال شخص من المتأثرين بالمثالية : إن هذا الجبل صورة فى ذهنى ، أو راجع إلى صورة كهذه ، فليس هناك ما يدعونى إلى كشفه أو ارتياده . ففى مجال التعامل مع الأشياء الواقعية تستوى المثالية والمادية معا ، ولا ينعكس رأى أى مذهب منهما على سلوك الإنسان الفعلى مع هذه الأشياء ، أو على درجة معرفته لها .

وإذا كنا قد اتخذنا هنا موقفا مضادا للمثالية على الدوام ، فليس هذا راجعا

إلى اعتقادنا بأنها تعوق معرفتنا بالعالم الخارجى أو تؤثر فيها على أى نحو من الأنحاء ، وإنما لأنها تقدم تفسيرًا « يتناقض » مع سلوك الإنسان الفعلى : أى لأن الإنسان لا يستطيع أن يسلك فى هذا العالم إذا حاول أن يطبق الآراء المثالية على سلوكه هذا تطبيقا حرفيا : فهناك إذن « هوة » بين الآراء المثالية النظرية وبين سلوك الإنسان الفعلى — وهى هوة أشار إليها الفلاسفة المثاليون أنفسهم حين أكدوا أن الإنسان ، والفيلسوف نفسه ، يعيش فى « معظم » أوقات حياته حسب الموقف الطبيعى ، ويسلك كما لو كانت الأشياء ذات وجود خارجى بالفعل .

لهذا السبب كان اعتراضنا على المثالية رغم كونها لا تؤثر فى « محتوى المعرفة » أدنى تأثير . ولكن هل يعنى هذا أن الموقف المثالى لا تأثير له على الإطلاق ؟ وهل يعنى ذلك أن اتخاذ فيلسوف معين لهذا الموقف إنما هو مجرد اختيار اعتباطى لا يعبر عن شىء ؟ وهل الفارق بين الموقف المثالى والموقف الطبيعى فارق فى الشكل أو فى لغة التفسير ، ولا ينعكس على المجال العملى على أى نحو من الأنحاء ؟

ليس هذا ما نرمى إليه على الإطلاق . فللمثالية من حيث هى موقف فلسفى ، تأثير فعلى ، وهى تعبر فعلا عن شىء ، بل إن لها أصداء عملية غاية فى الأهمية ، ولكن هذا الصدى أو التأثير يتعلق « بالإنسان » نفسه . وهذا هو موضوع الفصل التالى من هذا البحث .

المثالية والإنسان

قد يبدو ما نقوله هنا من أن للمثالية تأثيرات عملية هامة مناقضا لما قلناه فى الفصل السابق من أن المثالية لا تؤثر فى مواقف الإنسان العملية أدنى تأثير. ولكن الواقع أن المقصود بالمواقف العملية فى الفصل السابق هو تعامل الإنسان مع موضوعات العالم الخارجى ، بمختلف الصور المعرفية والسلوكية لهذا التعامل.أما فى الحالة الأولى ــ التى هى موضوع هذا الفصل ــ فالمقصود من التأثيرات العملية للمثالية هو تأثيرها فى الإنسان نفسه ، ولا سيما فى مواقفه الأخلاقية واتجاهاته الاجتماعية ، إلخ .. فليست للمثالية نتائج عملية من حيث مدى معرفة الإنسان بالعالم الخارجى أو تصرفه مع موضوعات هذا العالم من حيث هى موضوعات لمعرفته، ولكن لها نتائج عملية هامة من حيث سلوك الإنسان الأخلاقى وتعامله مع بقية الناس .

ولقد أوضحنا من قبل رأينا القائل إن المثالية مجرد لغة وتفسير للوقائع لا يتناول محتوى معرفتنا لهذه الوقائع ، وذكرنا كيف أن هذه اللغة تتناقض مع التصرف العملى للإنسان ــ بوجه عام ــ بالنسبة إلى موضوعات العالم الخارجى ، أى أننا بينا أن اللغة المثالية ليست هى التى تصلح للتعبير عن العلاقة الفعلية للإنسان بالعالم الخارجى : والمشكلة التى نعالجها فى هذا الفصل هى : ما الذى يدعو الإنسان إلى استخدام هذه اللغة المثالية ؟ وما نتائج هــذا الاستخدام بالنسبة إلى المثالى ؟ بل ما هى الدلالة الأصلية لاختيار فيلسوف ما لمثل هذه اللغة ؟

ولا شك فى أن كشف العوامل التى تدعو فئة معينة من الناس إلى اتخاذ

الموقف المثالى هو ، فى رأينا ، من أهم الموضوعات التى تستحق البحث فى صدد هذه الفلسفة ، لأن كل ما تدعيه من تغيير لصورة العالم لا يطابق أى شىء فى الواقع ، ولا يؤدى إلا إلى تغيير داخلى فى الإنسان فحسب . فما هو إذن هذا التغيير ؟

إن المثالية فى رأينا تعبير عن موقف معنوى أو أخلاقى (moral) ، بأوسع معانى هذه الكلمة ، وليس تعبيرها المعرفى أو الميتافيزيقى إلا نتيجة لهذا الموقف المعنوى للإنسان — نتيجة ينبغى أن تكون لها المرتبة الثانية لا المرتبة الأولى . ومن الملاحظ أن مؤرخ الفلسفة — متأثرًا فى ذلك بالفيلسوف المثالى نفسه — يصور الأمر كما لو كانت النظريات المعرفية أو الميتافيزيقية للمثالى تظهر أولا ، ثم تُستخلص منها نتائج عملية أخلاقية فيما بعد . ولكن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك : فالمثالية من حيث هى نظرية معرفية أو ميتافيزيقية مناقضة للموقف الطبيعى للإنسان . وبوصفها مذهبا يتنافى مع إمكان تعامل الإنسان مع العالم الخارجى ، لا يمكن أن تظهر « تلقائيا » فى ذهن الإنسان ، بل لا بد أن قوة « معنوية » معينة هى التى تدفع الإنسان إلى تجاهل ميله الطبيعى إلى معاملة العالم الخارجى على أنه خارجى بالفعل ، وتجعله يقول بمثل هذا المذهب الذى يتعارض تطبيقه العملى فى مجال المعرفة ، مع إمكان تعامل الإنسان مع العالم ومع بقية الأذهان . لا بد أن نوعًا معينا من الأخلاق أو من النظرة إلى مجتمع الناس هى التى تدفع الإنسان إلى القول بهذا المذهب . ومن الجلى أن هذه الأخلاق ، وهذه النظرة إلى المجتمع ، ينبغى أن يكون لها صلة بالزهد ، وباحتقار العالم المادى : إذ أن المثالية تنكر الوجود المادى للعالم الخارجى ، وتؤكد أنه يوجد — بمعنًى ما يختلف من مذهب إلى آخر — فى الذهن ، وهو عادة مرتبط بالنفس ، أو بالروح ، أو بالمبدأ غير المادى وغير الجسمى فى الإنسان . فإذا أصبح كل شىء « ذهنا » بمعان مختلفة أيضًا — فلا شك فى أن هذا يؤدى إلى

دعم نوع معين من الأخلاق ، ونوع معين من تقويم الإنسان ومجتمعه — هذا النوع من الآخلاق ومن التقويم هو القوة الأولى الدافعة إلى ظهور المثالية ، وليست النظريات المثالية المعرفية أو الميتافيزيقية إلا نتيجة لا حقة له ، وتأييدًا تاليًا لاتجاهه .

* * *

ومن الجلى أن الأمثلة التى سنختارها لتأييد هذا الرأى ينبغى أن تبدأ بأفلاطون : فعند أفلاطون يظهر أول — وربما أوضح — ارتباط بين القول بمثالية المعرفة ، وبين نزعة أخلاقية ومعنوية معينة ، يمكن وصفها عمومًا بأنها زاهدة .

ونستطيع أن نقول إن محاورة « فيدون » تمثل بأسرها تأييدًا مفصلا للرأى الذى نقول به ها هنا — ففى هذه المحاورة تعبير واضح عن ارتباط الحط من دور الحواس فى المعرفة ، وبالتالى الخروج عن الموقف الطبيعى ، بالاعتقاد بضرورة ضآلة دور الحواس فى حياة الإنسان المعنوية ، وباحتقار الحس والجسم بوجه عام . وفى فيدون يتحدث أفلاطون عن الحواس بوصفها شواهد غير دقيقة فى اكتساب المعرفة ، وذلك « فى سياق » حملته على الجسم ودعوته إلى تخليص النفس من شروره « فالوجود الحقيقى يتكشف للنفس فى الفكر .... والفكر يكون أصلح ما يكون عند ما ينطوى الذهن على ذاته ولا يعكر صفوه شيء من هذه الأشياء كالمسموعات أو المرئيات أو الألم أو اللذة — وعندما تنصرف النفس عن البدن ، ولا تربطهما به إلا أدنى صلة ، ولا تعود لديها حاسة أو رغبة جسدية ، بل تصبو إلى الوجود الحق»[1] وهنا يظهر الارتباط والامتزاج واضحًا بين الدعوة إلى تأكيد دور الفكر فى المعرفة — وهى القضية التى يرتد إليها كل مذهب مثالى — وبين نوع من الاحتقار الأخلاقى للحس وللجسم . وهذا الارتباط أمر معترف به لدى

---

(١) Phaedo, 65.

أفلاطون.ولكن الأمر الذى لا يعترف به بمثل هذا القدر من الشيوع هو الارتباط السلبى بين هاتين الظاهرتين.فعلى عكس النظرة الشائعة إلى الوجه الأخلاق أو الاجتماعى لفلسفة ما على أنه ثمرة للتفكير النظرى فى هـذه الفلسفة ، نود هنا أن نؤكد أن التفكير المثالى النظرى لم يكن إلا نتيجة لمذهب أخلاق أو اجتماعى معين ، وأن الاحتقار المعنوى للحس وللجسم قد تولدت عنه محاولة نظرية للإقلال من شأن الحواس فى المعرفة ، ولإنكار وجود حقيقة أصيلة للجسم ، وبالتالى للأجسام الأخرى ، وللعالم الخارجى بأسره .

ولنضرب مثلا آخر لفكرتنا هذه فى فلسفة ديكارت.ففى الجزء الرابع من المقال فى المنهج،حين يعرض ديكارت شكه المنهجى الذى أدى به فى نهاية الأمر إلى الكوجيتو ، ترد تلك العبارة ذات الدلالة البالغة : « رأيت أننى أستطيع أن أتصور نفسى بغير بدن ، وبغير عالم أو مكان أكون فيه » . وهنا لا يستطيع الإنسان الذى يحتفظ بقدر من سلامة الموقف الطبيعى إلا أن يهتف : كيف ؟! وعلى أى أساس ؟! من هذا الذى يستطيع أن يتصور نفسه بغير بدن ، وبغير عالم وبغير مكان يوجد فيه ؟ أهو إنسان ؟ محال ! إن الذهن الإنسانى ليستبعد تماما إمكان تصور هذه الحالة ، حتى لو كان المقصود من هذا التصور حالة من الشك الافتراضى الذى سيُتجاوز فيما بعد . فليس فى وسع الذهن أن يتصور ذاته — حتى من حيث هو مفكر فحسب — إلا من حيث هو مرتبط بالإنسان كله ، من عقل وجسم معًا ، ومن حيث هو ناتج عن الطبيعة الكاملة للإنسان الحاضر ، بكل ما فيها من عناصر .

فكيف إذن تسنى لديكارت ، بهذه البساطة ، وبهذه الجرأة ، أن يصرح بهذه القضية الخطيرة جدًا ، والمشكوك فيها إلى أبعد حد ؟ لا يمكن تفسير ذلك إلا على أساس وجود رأى مثالى سابق ، ذى طبيعة أخلاقية أو معنوية ، ينطوى على نوع من الإقلال من شأن الجسم إلى الحد الذى يتيح التفكير فى

استبعاده[١] وعلى أية حال ، فإن وجود مثل هذا الاستعداد المعنوى لدى ديكارت واضح كل الوضوح فى موقفه النهائى فى مشكلة العالم الخارجى ، الذى لم يعترف به ديكارت — كما لاحظنا من قبل — إلا بعد ارتكازه على الإيمان « بالصدق الإلهى » ، وهو أساس يدخل ، فى واقع الأمر ، فى باب المواقف المعنوية العملية أكثر مما يدخل فى باب الحجج العقلية .

أما فلسفة باركلى ، فإنها تحفل بالبراهين على القضية التى نحاول إثباتها ، ومن هنا كنا نستطيع أن نعدها حالة نموذجية فى الفلسفة المثالية بوجه عام .

ففى كتاب « محاورات بين هيلاس وفيلونوس » يوضح باركلى الفارق بينه وبين سائر المؤمنين بالمسيحية ، من خلال فكرته القائلة إن الله يدرك صور الأشياء وأنها توجد فيه ، فيقول « إن الناس يعتقدون عادة أن الله يدرك أو يعرف جميع الأشياء ، لأنهم يؤمنون بوجود الله ، أما أنا فأستنتج وجود الله مباشرة وبالضرورة ، لأن كل الأشياء المحسوسة ينبغى أن تدرك بواسطته »[٢] فى هذا النص يصور باركلى الأمر كما لو كانت فكرة الله فى فلسفته نتيجة لوجوب وجود كائن يدرك الأشياء المحسوسة حين تغيب عن إدراكنا ، حتى يحفظ لها دوام بقائها . أى كما لو كان الموقف المعنوى — الذى ينتمى إليه الإيمان بفكرة الله وما يرتبط بها من مواقف أخلاقية — « نتيجة » للرأى النظرى الذى قال به باركلى بشأن وجود الأشياء الذى لا يمكن أن يكون إلا كونها

---

(١) ولنلاحظ أيضًا أن مجرد التفكير فى إمكان أن أكون بغير جسم ، وبغير مكان أو عالم أوجد فيه ، ينطوى فى ذاته على كل الاستنتاجات الديكارتية التالية ، ويمكن أن نستخلص منه أكثر المواقف المثالية تطرفًا ، وهكذا يتضح أن شك ديكارت ، لم يكن محايدًا أو منهجيًا بالمعنى العلمى لهذه الكلمة ، بل كان شكا « متحيزا » ينطوى مقدمًا على النتيجة التى سيتم التوصل إليها فيما بعد .

(٢) Works, Vol. 1, P. 424, 425.

مدركة . وفى رأيى أن عرض باركلى لفلسفته على هذا النحو مضلل إلى حد بعيد ، إذ أن آراءه النظرية التى تربط وجود الأشياء بكونها مدركة ، كانت هى ذاتها نتيجة لآرائه الأخلاقية والدينية ولموقفه المعنوى بوجه عام . وليس من العسير على الإطلاق الإتيان بأمثلة متعددة من كتابات باركلى تثبت أن التسلسل الصحيح لتفكيره بدأ من الموقف المعنوى — ولا سيما الدينى وما يرتبط به من أخلاق — إلى التفكير النظرى المثالى ، لا العكس .

ففى تصدير كتاب « مبادئ المعرفة البشرية » ، يحدد باركلى الغرض من كتابه هذا قائلا إن ما ورد فيه من الآراء مفيد « وخاصة لأولئك الذين تساورهم روح الشك ، أو يحتاجون إلى برهان على وجود الله ولا ماديته ، أو الخلود الطبيعى للنفس »[١] . وإذن ، فالهدف الذى وضعه باركلى لنفسه من كتابه الرئيسى هذا ينتمى فى الأساس إلى المجال الدينى ، وهو القضاء على الشك فى وجود الله ولا ماديته ، وخلود النفس . ويبدو منذ بداية الكتاب أن باركلى كان يريد أن يجعل لفكرة الله دورًا مستمرًا ، فمهد الطريق لذلك بفكرة « وجود الشىء هو كونه مدركا » ، بما تنطوى عليه من ضرورة الإدراك الإلهى المستمر .

وكثيرًا ما كان باركلى يؤكد الارتباط بين « الإلحاد » وبين فكرة وجود الجوهر المادى (وكأن الاعتقاد السائد فى الموقف الطبيعى بوجود مثل هذا الجوهر يؤدى بدوره إلى الإلحاد !) . فإذا كان الملحدون فى رأيه يجدون فى هذه الفكرة عونا كبيرًا ، أليس لنا أن نشك فى أن الأصل فى نقد « الأسقف » باركلى لفكرة وجود العالم الخارجى بصورته المعروفة فى الموقف الطبيعى كان راجعًا إلى دوافع منتمية إلى المجال المعنوى ، لا إلى المجال الفلسفى بالمعنى

---

(١) Berkeley: Principles of Human Knowledge. Preface. Works Vol. 1, P. 235.

الدقيق ؟ ويزداد موقف باركلى وضوحًا حين يقول « عندما يرى أصحاب المبادىء الأفضل أن أعداء الدين يولون مثل هذا الاهتمام الكبير للمادة غير المفكرة ..، فلا شك فى أنهم يطربون إذ يرونهم قد حرموا من سَندهم الأكبر وطُردوا من تلك القلعة الوحيدة التى ما كان يتسنى للأبيقوريين وأنصار هُبز وأمثالهم أن يستندوا إلى حجة واحدة بدونها »(١) .

ولم يكن باركلى على استعداد لمهاجمة الاعتقاد بوجود العالم الخارجى وحده لدعم موقفه الدينى ، بل كان أيضًا على استعداد لمهاجمة كل علم متفرع عن ذلك الاعتقاد ، بل كل معرفة ذات صبغة مستقلة عن الروح الدينية . وإذا كانت مهاجمته لفكرة وجود العالم الخارجى تتخذ شكل حجج يعترف بها الفلاسفة ، فإن مهاجمته للعلوم لم تكن قائمة على أى أساس يقبله العلماء أنفسهم.ومنها يظهر بكل وضوح أن هدفه الأصلى كان دعم الإيمان بالصورة التى ارتآها هو ، وفى سبيل هذا الهدف هاجم كل ما اعتقد أنه يضر بهذا الإيمان ، ولو كان ذلك أرسخ العلوم فى عصره . فهو فى الجزء الأخير من « مبادىء المعرفة البشرية » يحمل على الوضع السائد فى الفلسفة الطبيعية والرياضيات ، ويرى ضرورة تكملة آراء نيوتن بنظرة أخرى إلى العالم من خلال « الروح »، تنكر المكان المطلق، والزمان المطلق، والحركة المطلقة، حتى لا يكون فى هذه الأفكار ما يؤدى إلى الاعتقاد بوجود مطلق للعالم الخارجى(٢) . وعلى هذا الأساس نفسه يهاجم الرياضيات بنفس العنف(٣) بل إن الأمر يصل به فى بعض الأحيان إلى حد القول بأن رأيه هذا هو الذى

---

(١) Ibid. Ist. Fart. § 93.

انظر أيضًا الأقسام التالية ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ .

(٢) Ibid. § 101 - 117.

(٣) Ibid. 118 - 133

يتمشى مع « الأناجيل المقدسة »[١] ، وكأن المنتمين إلى عقائد أو أديان أخرى ليس لهم أى مكان فى مذهبه ، أو ليست لهم معرفة على الإطلاق !.

ونستطيع أن نقول إن كتاب (Alciphron) ليس إلا محاولة للدفاع عن وجهة النظر المسيحية فى النواحى الأخلاقية واللاهوتية ، وهو دفاع يظهر منه بوضوح أن النزعة الدينية كانت لديه أقوى من النزعة الفلسفية ، وأن أفكاره العقلية لم تكن إلا محاولة لتبرير إيمانه . وبالمثل يهاجم باركلى يقينية الرياضة فى كتابه (The Analyst) ولا يُخفى أن سبب خصومته لهذا العلم هو إيمانه الذى لا يريد أن ينافسه فى اليقين شىء . أما فى (Siris) ، فينصب النقد على العلم الطبيعى السائد فى عصره ، ويحتشد الكتاب بآراء صوفية مضادة تماما للروح العلمية الأصيلة (مع ملاحظة أن الكتاب قد ظهر فى عام ١٧٤٤ ، وأن أواسط القرن الثامن عشر كان نقطة بداية الحركة العلمية الضخمة التى دفعتها إلى الأمام أفكار نيوتن) .

وهكذا يريد باركلى للعالم أن يكون مظهرًا لروح تدب فيه ، فتصور أن إدراكاتنا كلها نابعة عن الله الذى يبعثها فينا ، بحيث تصبح الأشياء ، وأذهاننا فى حاجة دائمة إلى الروح الإلهية وعلى صلة مستمرة بها . وفى سبيل ذلك يفضل تصوير الشعوب القديمة للعالم على أنه حيوان حى ، بوصفه تصويرًا أكثر روحية ، ويمهد مباشرة لتصور العالم على أنه يحيا بالروح الإلـٰهية العاقلة المنبثة فيه[٢] . ويصل إلى قمة التصوف حين يقول « لا الحامض ولا الملح ولا الكبريت ولا الهواء ولا الأثير ولا النار الجسمية المنظورة ، ولا شبح القدر أو الضرورة ، هو الفاعل الحقيقى ، بل إننا نصعد ، عن طريق تحليل مؤكد ،

---

(١) Dialoges P. 452.

(٢) Siris. § 276.

وارتباط وارتقاء منتظم ، من خلال كل هذه الوسائط إلى إدراك لمحة عن المحرك الأول ، غير المنظور وغير الجسمي وغير الممتد ، الذى هو المصدر العقلى للحياة والوجود »(١) .

وإذن ، فلم تكن المسألة عند باركلى مسألة تفكير نظرى حول طبيعة المعرفة أو طبيعة العالم الخارجى ، يُستخلص منه رأى معين فى فكرة الله أو نتائج معينة فى الأخلاق ، كما حاول باركلى أن يقنعنا فى النص الذى أوردناه فى بداية الحديث عنه ، وإنما كانت نقطة بدايته موقفا معنويا معينا ، يتضمن عناصر دينية وأخلاقية واجتماعية ، إلخ .. هو الذى أملى عليه الاتجاه المثالى الذى سارت فيه فلسفته النظرية فى ميدان نظرية المعرفة والميتافيزيقا . ولنختم هذه المناقشة بإيراد الفقرة الأخيرة من كتاب « مبادىء المعرفة البشرية » ، وهى فقرة يُستخلص منها بوضوح الهدف الأصيل لفلسفته : « إن ما يستحق المكان الأول من دراستنا هو البحث فى الله وفى واجبنا ؛ **ولما كان القيام بذلك البحث هو الدافع والهدف الأول لأعمالى** ، فإنى سأعد هذه الأعمال عقيمة لا جدوى منها إن لم أُثِر فى قرائى ، بما قلته ، إحساسًا ورعًا بحضور الله ، وإن لم أتمكن ، بإظهار زيف أو عقم تلك الأبحاث التى ينصرف إليها رجال العلم ، من أن أجعل هؤلاء أكثر استعدادًا لاحترام حقائق الكتاب المقدس المباركة والإحاطة بها — وهى حقائق تسمو معرفتها وممارستها بطبيعة البشر إلى أشرف مراتب الكمال(٢) » .

ولنشر أخيرًا إشارة موجزة إلى كانْت ، فننبه إلى ما صرح به فى كثير من كتاباته من أن الاعتبارات الأخلاقية كان لها المقام الأول فى تفكيره . ومن أمثلة ذلك قوله : « من الواضح أن الغاية القصوى للطبيعة فى نعمتها الحكيمة علينا

---

(١) Ibid. § 296.

(٢) Principles ... § 156.

موجهة ، فى تركيب الذهن ، إلى الاعتبارات الأخلاقية وحدها[١] » بل إنه يحدد هدفه فى مقدمة نقد العقل الخالص بكل وضوح على أنه تضييق المجال المتاح للعقل النظرى — وهو هدف سلبى — لكى يتسع المجال أمام العقل العملى — وهو الهدف الإيجابى . ويشبه مهمة النقد فى هذا الصدد بمهمة الشرطة ، التى تبدو فى ظاهرها مهمة سلبية ، وهى منع الجريمة ، ولكنها فى واقع الأمر إيجابية إذ تتيح للناس الاستمرار فى أعمالهم فى اطمئنان . ويحدد موقفه بوضوح تام إذ يقول « لذلك وجدت لزاما على أن أنكر المعرفة حتى أفسح الطريق للإيمان‌وإن التوكيدية الميتافيزيقية ، أى الرأى الذى يجزم مقدما بإمكان المضى فى الميتافيزيقا دون نقد سابق للعقل الخالص ، إنما هى مصدر كل ذلك الافتقار إلى الإيمان ، الذى هو دائما مفرط فى التوكيدية ، والذى يشن الحرب على الأخلاقية »[٢] . وهنا يحق لنا أن نتساءل : إلى أى حد يكون من المثمر بحث فلسفة كانْت من خلال هذا الترتيب الذى قدمه كانْت ذاته ، والذى طالما تجاهله عارضو فلسفته — أعنى بحثها على أساس أن نقطة بدايتها هى الأخلاق ، وأن الآراء النظرية فيها وسيلة قصد بها تبرير أسبقية العقل العملى فحسب ؟

ألا نكون قد أطعنا تعاليم كانْت ذاته إذا عالجنا فلسفته على أن التفكير النظرى فيها قائم على أسس غير نظرية ، وأن غرضه الأصلى كان إثبات أولوية العقل العملى ، وفى سبيل ذلك وضع للعقل الخالص حدودًا لا يستطيع تجاوزها وأكد أن القضايا الميتافيزيقية الرئيسية لا تحل إلا على مستوى العقل العملى (وفكرة وجود حدود للعقل الخالص هى — كما هو معروف — المركز الذى تتجمع حوله كل آراء كانْت فى التفرقة بين الظواهر والأشياء فى ذاتها ، وفى

---

(١) Critique, B. 829.

(٢) Critique, B. XXX.

إرجاع صور الحاسية ومقولات الذهن إلى أصل ذاتى) .

* * *

ولو تتبعنا نوع الموقف « المعنوى » الذى يرتبط بالمذاهب المثالية لوجدنا أنه — منذ أفلاطون حتى آخر المثاليين — موقف ينطوى على نوع من الاحتقار لشأن الجسم وللعالم المادى بأسره . ومن أصعب الأمور أن يتسنى للمرء الاهتداء إلى حالة واحدة لفيلسوف له آراء مثالية وأفكار غير زاهدة — بالمعنى الواسع لهذه الكلمة — فى المجال العملى . وهكذا نستطيع أن نقول إن التشكيك فى الحواس وفى وجود العالم الخارجى من جهة ، والموقف المعنوى المضاد للعالم المادى وكل محتوياته الفعلية من جهة أخرى ، هما أمران يرتبطان سويا ارتباط النتيجة بالسبب : أى أن أفلاطون نظر إلى عالم الظاهر على أنه خداع « لأنه » كان يؤمن بالزهد الأخلاقى وبما يرتبط به من أفكار اجتماعية مناظرة . وباركلى أنكر مادية العالم الخارجى « لأنه » أراد دعم الدين ونظر إلى هذه الفكرة — صوابًا أو خطأ — على أنها تقف فى وجه الدين . وكانت وصف العالم الخارجى بأنه عالم ظواهر « لأنه » أراد أن يفسح مجالا للأخلاق المطلقة ولفكرة وجود الله وخلود النفس فى العقل العملى الذى لا يتقيد بحدود عالم الظواهر كما نعرفه ، وشوبنهور أكد أن العالم « تمثل » ، وأن المبادئ المتحكمة فى إدراكنا له ناشئة عن الذات « لأنه » كان يدعو إلى نوع من الزهد وإنكار إرادة الحياة على نحو لا يمكن معه أن يكون هذا العالم إلا خداعا ظاهريا .

والمشكلة فى هذا كله هى أن الفلاسفة كانوا فى معظم الأحيان يعرضون آراءهم بالترتيب العكسى ، كما لو كانوا قد توصلوا إلى أفكارهم النظرية أولا ثم « استخلصوا » منها ما يتسق معها من النتائج العملية ، وهدفهم من ذلك ، ولا شك ، هو إظهار مذاهبهم بمظهر منطقى صرف : بحيث تكون اعتبارات التفكير النظرى هى وحدها التى أملت عليهم آراءهم فى صورة العالم، بل فى

الميدان العملى ذاته . وربما كان الفيلسوف ذاته غير واع بالأصول الحقيقية لتفكيره فى كثير من الأحيان ، وحتى لو أدرك بعضها ، فعليه أن يتبع العرف الشائع لدى الفلاسفة ، الذى كان دائما ينطوى على احترام للتفكير النابع من أصول نظرية خالصة ، بل على اعتقاد بأن الفلسفة الحقة لا تعمل حسابا لأى اعتبار سوى الاعتبارات النظرية الخالصة . وهكذا يظهر التفكير الفلسفى كأنه كان كله عملية واعية لا ترجع إلى أى أصل سوى مقتضيات التفكير المنطقى — وهو مظهر للفلسفة يعجز المرء معه عن تفسير ذلك التنوع الهائل بين المذاهب،وهو التنوع الذى لا يمكن أن يكون راجعًا إلى اعتبارات المنطق وحدها ، كما يعجز عن تفسير ذلك الميل الدائم إلى الخروج عن الموقف الطبيعى ، وقبول التناقض بين التفكير النظرى والسلوك العملى ، والقول بآراء عن طبيعة العالم الخارجى لا تؤثر على الإطلاق فى موقف الإنسان الفعلى من ذلك العالم .

وهناك ملاحظتان ينبغى أن نلفت إليهما الأنظار فى ختام هذا الفصل : الأولى هى أن « الموقف المعنوى » الذى نقول إنه سبب الأفكار النظرية المثالية وأصلها ، يشمل كل الجانب العملى من مظاهر حياة الإنسان : من أخلاق ودين وتفكير اجتماعى ووضع اقتصادى ، إلخ .. وهذه المظاهر كلها متضافرة بحيث أن رأى المفكر فى واحد منها يؤثر حتما فى رأيه فى بقية المظاهر ويصبغها بصبغة محددة . ولكنها تتفاوت ظهورًا وخفاء ، ولا تتساوى فى درجة قابليتها للاكتشاف .

والملاحظة الثانية هى أن الرأى الذى نقول به هنا يحتاج ، قطعًا ، إلى إثبات أوسع نطاقًا بكثير مما ذكرناه فى هذا الفصل . وكل ما نهدف إليه هنا هو أن نقدم فرضا يبدو لنا محتما فى ضوء ما قلناه من قبل عن طبيعة المثالية بوصفها تفسيرًا أو لغة — ولكن الإثبات التفصيلى لهذا الفرض يحتاج إلى جهد أضخم

بكثير مما قمنا به فى هذا الصدد . ولكم يكون من المثمر أن يُكتب تاريخ الفلسفة — وتاريخ الفلسفة المثالية بوجه خاص — فى ضوء هذا الفرض : أى أن تكون نقطة البداية ، التى تكوّن أساس المذهب ، هى الاعتبارات العملية ، أو رأى الفيلسوف فى « الإنسان » ثم تُعرض الآراء النظرية بوصفها نتيجة أو تبريرًا لاحقًا لهذا الرأى . ألا تبدو الفلسفة ، على هذا النحو ، ألصق بواقع الإنسان العينى ؟ ألا يكون تعليل ما فيها من تجريدات تعليلا « إنسانيا » أمرًا أيسر بكثير ؟ ألن نستطيع عندئذ أن نتخلص من النظرة الشائعة إلى طريقة ظهور المذاهب الفلسفية على أنها انبثاق فجائى بلا مقدمات وبلا أصول ؟ إن هذه النتائج وحدها لكفيلة بأن تجعل هذه المحاولة جديرة بأن تجرّب .

خاتمــة

نظرية المعرفة والعلم

إن الفلسفة ، من غير شك ، فى حاجة إلى عملية إعادة تقويم أساسية لحدودها وقدراتها . حقًا إن محاولات كثيرة كهذه قد ظهرت خلال تاريخ الفلسفة ، ولكن هذه المحاولات كانت تنطوى فى معظم الأحيان على قدر من المبالغة فى مهمة الفلسفة لا يقل عما استهدفت هذه المحاولات ذاتها انتقاده. وها نحن أولاء ، بعد خمسة قرون من التقدم العلمى المستقل ــ بدرجات متفاوتة ــ عن الفلسفة ، نعالج فى الفلسفة موضوعات مشابهة إلى حد بعيد لتلك التى كانت تعالجها الفلسفة اليونانية مثلا ــ والأغرب من ذلك أننا نعالجها بنفس الروح التى كان يعالجها بها الفيلسوف اليونانى . فحين يأتى فيلسوف فى عصرنا الحديث بنظرية جديدة فى المعرفة ، أو فى طبيعة العالم مثلا ، نظن فعلا أن هذه نظرية جديدة ــ بالمعنى الذى نقول فيه عن التطورية إنها نظرية أو عن النسبية إنها نظرية . ويعرض الفلاسفة المحترفون هذه النظرية كما لو كان شىء جديد قد كُشف ، وكما لو كانت إضافة جديدة إلى علوم الإنسان قد حدثت .

ونستطيع أن نلتمس للمفكرين القدماء كل العذر حين كانوا يقدمون فلسفاتهم على هذا النحو . ففى ذلك الحين كان الخلط بين التفكير العلمى والتفكير الفلسفى شائعًا دون أن يتنبه إليه أحد ، بل كانت الفلسفة هى ذاتها العلم.وهكذا كان الفيلسوف يخوض ميدان الرياضة ، مثلا ، فيأتى فيه بآراء

تعد مساهمة حقيقية فى العلم ، ويبحث فى « الأنتولوجيا » فيأتى بـآراء لا تزيد من العلم ولا تنقصه ، ويبحث فى الفلك فتكون بعض نتائجه إضافات إلى العلم وبعضها الآخر لغوًا لا قيمة له — كل ذلك وهو يعتقد أنه فى جميع هذه الحالات يقوم بنشاط فكرى « مطرد » و « من نوع واحد » ، أى أنه يساهم فى معارف البشر حين يبحث ، على سبيل المثال ، فى الأنتولوجيا مثلما يساهم فيها حين يأتى بنظرية رياضية أو فلكية ذات طابع علمى .

ونستطيع أن نقول إن هذا الخلط ما زال قائما فى الفلسفة إلى حد بعيد حتى فى وقتنا الحالى ، على الرغم من الانفصال الواضح الذى حدث منذ أمد بعيد بين مجال الفلسفة ومجال العلم . ويتمثل هذا الخلط فى عدم إدراك الطبيعة الحقيقية للتفكير الفلسفى . فما زال الفلاسفة حتى اليوم لا يدركون دلالة ذلك الانفصال الأصيل بين حياة الإنسان الفعلية وبين مضمون معظم النظريات الفلسفية ، وما زالوا ، فى اللحظات القليلة التى يتنبهون فيها إلى مجرد هذا الانفصال ، يعزونه إلى نوع من التفاهة أو السطحية لتلك الحياة العملية ، التى تسمى « باليومية » أو العقيمة أو الساذجة ، ثم يظن الفيلسوف أنه قد تخلص بهذه التسمية من تلك الهوة العميقة التى وضعها تفكيره بين آرائه النظرية وحياته الفعلية .

ولن يتسنى التخلص من هذا التناقض الأساسى بين التفكير الفلسفى وبين العالم الفعلى إلا بإدراك الطبيعة الحقيقية للتفكير الفلسفى . وقد تضمن هذا البحث محاولة لتحليل هذه الطبيعة فى مجال من أهم مجالات الفلسفة ، وهو نظرية المعرفة . وفى هذا التحليل انتهينا إلى أن المثالية التى تمثل أكثر الاتجاهات الفلسفية شيوعًا فى هذا المجال ، والتى أثرت آراؤها حتى فى كثير من خصومها الظاهريين ، هى مذهب تفسيرى فحسب . فالنظرية الجديدة فى المعرفة لا تضيف شيئًا إلى محتوى المعرفة البشرية ، ولا تؤدى إلى تغيير فى تصرف

الإنسان أو سلوكه إزاء العالم الخارجى . ومع ذلك ، فكم من المفكرين ينظرون إلى مهمة الفلسفة فى هذا المجال على هذا النحو ؟ وكم منهم لا يعرضون نظريات المعرفة على أنها فعلا « نظريات » وعلى أنها تتضمن فعلا « معرفة » جديدة ؟

إن هناك أسسًا عديدة شائعة للتفرقة بين الفلسفة وبين العلم ، ولكن هذه الأسس فى نظرنا تغفل مسائل رئيسية تتحدد بها العلاقة بين الفلسفة والعلم بصورة أوضح. وهذا الإغفال راجع ، قبل كل شىء ، إلى الاعتقاد بأن النظريات الفلسفية التفسيرية ، التى تكتفى بوصف العالم بلغة أخرى دون أن تغير من محتوى معرفتنا له أو سلوكنا فيه شيئًا ، هى نظريات بالمعنى العلمى لهذه الكلمة. ولا بد أن يعدل هذا الفهم لطبيعة نظريات الفلسفة ، وبالتالى مشكلاتها ، على نحو يزيد من إيضاح الفارق بين التفكير الفلسفى والعلمى . ولنشر هنا إلى بعض العناصر الرئيسية لطبيعة النظريات والمشكلات الفلسفية فى علاقتها بالنظريات والمشكلات العلمية كما تُستخلص من هذا البحث :

(١) تتميز المشكلات الفلسفية بنوع من الثبات لا يمكن أن يتمثل فى مشكلات أى فرع من فروع العلم . ولو تأملنا قائمة المشكلات الرئيسية التى يحاول كل من العالم والفيلسوف الإجابة عنها فى عصور مختلفة ، لوجدنا الفارق هائلا بين تغير الأولى وثبات الثانية . فالأسئلة الرئيسية التى كانت تحير العلم أيام نيوتن مختلفة عنها أيام لافوازييه أو أيام دارون ، بل هى اليوم تختلف من عقد إلى آخر ، وفى بعض الأحيان من سنة إلى أخرى . أما أسئلة الفلسفة فتكاد تظل كما هى ، إذا استثنينا إضافة مبحث فلسفى جديد ، كالبحث فى القيم أو علم الجمال ، من آن إلى آخر ، وإن تكن الأسئلة الرئيسية فى هذه المباحث الجديدة تظل بدورها متماثلة. فالفلسفة تنفرد بتلك الظاهرة الغريبة، وهى أن الأسئلة التى كان يتساءلها أفلاطون وأرسطو منذ أكثر من ألفى عام لا تبدو

غريبة فى نظر دارسيها المعاصرين ، بل أنها تؤلف جزءًا كبيرًا — وفى نظر البعض الجزء الأكبر — من المشكلات التى تحاول الفلسفة اليوم إيجاد حل لها ، بل إن نفس إجابات القدماء على هذه الأسئلة ما زال لها احترامها ، وما زالت تعد إجابات قابلة للمناقشة فى الأوساط الفلسفية . وهذا وضع غريب تنفرد به الفلسفة عن جميع علوم البشر وأبحاثهم . والمهم فى هذا الوضع هو أن نحاول تعليله ، إذ أنه ، مع كونه معترفا به لدى الأغلبية الكبرى من الفلاسفة ، لا يعلل تعليلا شافيًا على الإطلاق .

وفى رأينا أنه إذا كان هناك ما يسمى بالعنصر الثابت فى الفلسفة ، فإنه راجع إلى ارتباط الفلسفة بالموقف الطبيعى لا العلمى . فكل المعارف التى ترتبط بالموقف العلمى تتطور مع العلم فى تاريخه الذى سار فى تغير مطرد كان بطيئًا أول الأمر ثم أصبحت سرعته الآن لا تكاد تسمح بملاحقته . أما الموقف الطبيعى فلا تغير فيه : فإدراك الإنسان للعالم الخارجى هو هو لم يتغير . ولا نستطيع أن نقول إن الإنسان كان يدرك الجبل أيام أفلاطون بطريقة تختلف عن طريقة إدراكه له اليوم ؛ أو كان يستخدم قدميه فى تسلقه بطريقة مغايرة . وكما قلنا من قبل ؛ فإن الفلسفة قد اتخذت من هذا الموقف الطبيعى موضوعًا لتفكيرها ؛ وإن تكن فى معظم الأحيان قد أتت « بنظريات » تخالفه (على المستوى الفكرى ، لا العملى) وفى رأينا أن هذا الارتباط بين موضوع التفكير الفلسفى وعناصر الموقف الطبيعى هو الذى أضفى على المشكلات الفلسفية هذا الثبات . وإذا كانت الفلسفة هى المبحث الوحيد الذى لم يطرأ عليه تغير يناظر ، أو يقترب من تغير أبطأ العلوم تطورا ، فذلك راجع أيضًا إلى أنها هى المبحث الوحيد الذى لا يملك من المنهج ومن الأساليب أو الوسائل ما يمكنه من النظر إلى موضوعاته من الزاوية العلمية ، وإنما يضطر إلى اتخاذ نقطة بدايته من عالم الإنسان كما يحيا حياته اليومية . فما حدث عند ما قال باركلى ، مثلا ؛

بلامادية العالم الخارجى ، لم يكن تجربة علمية توصل منها إلى أى شيء ، و لم يكن نظرة إلى موضوعات إدراكنا بوسائل غير الوسائل التى ندركها أو نفكر فيها بها ، وإنما قال : « إن نفس هذه المنضدة التى أدركها فى موقفى الطبيعى على أنها مادية لا بد أن تكون غير مادية ، لأن استدلالاتى المنطقية التى طبقتها عليها تؤدى إلى هذه النتيجة » . ولما كانت هذه المنضدة ذاتها ، أو « الأشياء » المحيطة بنا ، هى نفسها موضوع تفكير أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانت (مع اختلاف النتائج التى وصلوا إليها بشأنها) فليس من الصعب عندئذ أن نفسر ثبات موضوعات التفكير الفلسفى .

والذى يحدث هو أن الباحثين فى نظرية المعرفة ، من الفلاسفة ، كانوا يعملون على تحليل الطريقة التى يعرفون بها هذا العالم المحيط بنا — وهو نفس العالم على الدوام — عن طريق ما يمكن أن نسميه « بالاستبطان المعرفى » : أى أن كلا منهم كان يرقب ما يحدث فى نفسه حين يقول إنه يعرف ، وعلى أى نحو تكون علاقته بالموضوعات عندئذ، ثم يطلع علينا بنظريته: ولا شك فى أن اتجاه ونتيجة هذه النظرية ، ولا سيما من حيث مخالفتها أو موافقتها للموقف الطبيعى ، يتوقف على العامل « المعنوى » الذى أشرنا إليه فى الفصل السابق. ولكن المنهج الذى يتبعه الفيلسوف ، والوسائل التى يبرر بها نتائجه ، لا تعدو أن تكون ملاحظة ووصفًا لما يحدث بالفعل خلال تلك العملية التى يسميها بعملية المعرفة . وهنا أيضا نجد مبررًا لثبات الأبحاث الفلسفية فى هذا الميدان الذى لا يمكن أن يطرأ على الوسائل المتوافرة لدى الفلاسفة فيه تغير .

وإذن ، ففى وسعنا أن نجد تعليلا لثبات الأبحاث الفلسفية ، فى ميدان نظرية المعرفة ، بتأمل « موضوع » تلك الأبحاث ، وهو الذى يتخذ نقطة بدايته من عالم الأشياء كما تتبدى للإنسان فى موقفه الطبيعى ، وبتأمل « وسيلة » أو « منهج » تلك الأبحاث ، وهو تحليل الفيلسوف لتجربته فى المعرفة ، وهى

تجربة قد يتغير محتواها ولكن شكلها وإطارها الرئيسى لا يتغير.وإذن فالتعليل الوحيد لثبات الأبحاث الفلسفية ـــ فى الميدان الذى نتناوله فى هذا البحث ـــ هو ارتباطها بالموقف الطبيعى . وصحيح أن النتائج التى ينتهى إليها معظم الفلاسفة تخالف هذا الموقف ، ولكن المهم فى الأمر هو أنه يمثل نقطة بداية الأبحاث الفلسفية ، والمعيار الذى تقاس به الخلافات بين المذاهب .

(٢) وتؤدى الصفة السابقة مباشرة إلى صبغ التطور الفلسفى بصبغة تختلف تماما عن التطور العلمى . فالتطور العلمى فى أساسه تراكمى ، يستفيد فيه الجديد من القديم ويكمله ويدمجه ، فى معظم الأحيان ، فى نَسَق أوسع. ومهما حدث من طفرات فى العلم فإنها تكون دائما متأثرة بالتطورات السابقة ، وباعثة لسلسلة جديدة من التطورات . أما الفلسفة فإن مسارها ليس تراكميا على الإطلاق ، ولا يمكن أن يقال إن التطور فيها من القديم إلى الجديد يتم بانتظام حسب تسلسل منطقى . وليس معنى ذلك أن التاريخ لا قيمة له فى تطور الفلسفة ، فتأثر الفيلسوف بعصره وبالتيارات السابقة عليه أمر لا يُنكر : ولكن النتائج والحلول التى يتوصل إليها الفلاسفة ليست متكاملة بالضرورة ، بل إن أى فيلسوف يستطيع أن يتخلى تماما عن جميع السوابق ، ويأتى بحل ، أو على الأصح بتحليل ، جديد للمشكلة دون أن يلومه أحد على تجاهل الحلول السابقة . كذلك فإن دارس الفلسفة يستطيع أن يرفض رأى أى فيلسوف حديث فى مشكلة ما ، ويفضل عليه رأى فيلسوف قديم ، دون أن يجد أحد فى هذا أية غرابة.وهكذا رأينا « هويتهد » مثلا يقول إن أحدا لم يَفُقْ أفلاطون ، وهى عبارة لا تطلق بمعنى أن أفلاطون متفوق على غيره نسبيا فحسب ، بل قد تستخدم كذلك بمعنى مطلق ، أى بمعنى أننا نستطيع أن نجد لدى أفلاطون حلولا للمشاكل الفلسفية تفوق كثيرا من الحلول الحديثة ، أو على الأقل استباقا لمعظم المشاكل التى انشغلت بها الفلسفة حتى الآن . وهكذا أيضا كنا نجد فى الفلسفة حركات إحياء لاتجاهات فكرية قديمة ينظر إليها على

أنها هى التى أتت بالحل الصحيح لمشاكلنا الحالية : فالكانْتية الجديدة تظهر بعد قرن من وفاة الفيلسوف الذى انتسبت إليه ، بل إن « التومية الجديدة » تظهر بعد « توما الأكوينى » بسبعمائة عام ، وتتخذ من فلسفته مرجعا ، دون أن تضيف إليها سوى بعض التفسيرات أو التفصيلات التى لا تؤدى إلى تغيير جوهرى فى الأصل .

ولقد كان كانْت من الفلاسفة القلائل الذين لم يكتفوا بإدراك هذا الفارق بين تطور الفلسفة وتطور العلم ، بل رأوا أنه يمثل نقصا فى الفلسفة وأخذوا على عاتقهم تدارك هذا النقص . ففى مستهل تصدير الطبعة الثانية « لنقد العقل الخالص » ، ينعى كانْت على الفلسفة افتقارها إلى الدقة العلمية ، ويرى أن معيار هذا الافتقار إلى الدقة هو توقف المعرفة بعد جهود متواصلة متكررة ، وبعد أن يبدو أنها قد اقتربت من هدفها ، ثم اضطرارها إلى الرجوع والبدء من جديد ، وعدم اتفاق المشتركين فيها على أية خطة مشتركة للعمل . وهذه الصفات كلها فى رأى كانْت تتجمع فى الميتافيزيقا . وهكذا حدد كانْت هدفه منذ البداية بأنه جعْل الميتافيزيقا تسير فى «طريق العلم المأمون» الذى تستطيع فيه التخلص من عيوبها القديمة هذه ، وتسير فى الطريق الذى تقدمت العلوم بفضل سيرها فيه : أى أن تصبح الميتافيزيقا معرفة يكمل الجديد فيها القديم ويستفيد منه ، ولا يحاول الحلول محله وإخراجه تماما من الميدان .

وإذن فها هو ذا فيلسوف أدرك بكل وضوح ذلك الفارق الذى أشرنا إليه بين تطور الفلسفة وتطور العلم ، وركز جهده فى محاولة إزالة ذلك الفارق وجعل الفلسفة تقتدى بالعلم فى تطوره . ولكن ، إلى أى حد نجح ذلك الفيلسوف فى تحقيق هذا الهدف ؟

إن فلسفة كانْت قامت على بضع دعائم أساسية ، أولها إمكان الأحكام التركيبية الأولية ، ثم رأيه فى الزمان والمكان ، ولوحة الأحكام وما تؤدى إليها

من المقولات . فإذا انهارت هذه الدعائم الأساسية المرتبطة فيما بينها كان فى ذلك انهيار للبناء كله . وهذا بالفعل ما حدث بعد فترة وجيزة من وفاة كانْت : ففكرة الأحكام التركيبية الأولية ذاتها قد نُقدت نقدًا عنيفا ، ونفى كثير من علماء الطبيعة والرياضة أن أحكامهم من هذا النوع ؛ وكان مجرد ظهور الهندسة اللاإقليدية عاملا على هدم معظم آراء كانْت فى طبيعة الرياضة ، وبالتالى فى « الحساسية الترنسندنتالية » . أما لوحة الأحكام التى بنيت عليها آراؤه فى التحليل الترنسندنتالى ومعظم تقسيماته وتصنيفاته الفلسفية ، فقد كانت لوحة عتيقة سرعان ما ثار عليها المنطق الحديث و لم يعد يربط بينها وبين التركيب الضرورى للذهن على الإطلاق .

وهنا يكون من المفيد إلى حد بعيد أن نقارن بين تفكير كانْت وتفكير نيوتن : فصحيح أن آراء نيوتن لم تعد هى المسيطرة على العلم اليوم ، غير أنها كانت بلا شك عاملا ممهدًا لكل التطورات التالية التى لا يمكن أن تُفهم بدونها . وما زالت فيها إلى اليوم عناصر صالحة فى ميادين خاصة ، ولا سيما الميكانيكا . أما آراء كانْت ، فإن نقد فكرة القضايا الأولية التركيبية هو وحده كفيل بهدمها من أساسها .

وإذن فمن الممكن أن ينهار المذهب الفلسفى من أساسه دون أن يبقى منه شىء إذا كانت مقدماته باطلة . ويظل التطور الفلسفى يتم عن طريق « الاستبدال » ، أى سعى كل مذهب إلى الحلول محل الآخر بدلا من تكملته . وهكذا لم يستطع كانْت على الإطلاق أن يوجه الميتافيزيقا فى « طريق العلم المأمون » وظلت الفلسفة من بعده تبدأ على الدوام بدايات جديدة كلما بدا لها أنها اقتربت من هدفها .

* * *

هكذا كان طابع الفلسفة النظرية منذ بدايتها إلى اليوم : مجموعة من المشاكل التى لا يطرأ عليها تغير أساسى ، ومذاهب تأتى بحلول « استبدالية » لا « تراكمية » لهذه المشاكل . وكم تضمن تاريخ الفلسفة من محاولات مستمرة للاقتداء بالعلم ، كانت تروح على الدوام هباء نتيجة للاختلاف الأساسى بينها وبين العلم فى المنهج والوسائل المتوافرة وطريقة التطور . وكم تضمّن كذلك من محاولات للتقريب بينها وبين المبحث الأدبى البحت ، ولكن هذه المحاولات كانت تتعثر دائمًا إزاء ادعاء الفلاسفة أنهم يساهمون إيجابيًا فى توسيع نطاق « محتوى » المعرفة البشرية .

ولو نظرنا إلى أهم المسائل التى كانت موضوعًا للبحث الفلسفى حتى اليوم ، لوجدنا أنها تتعلق بالتساؤل عن أمور يعدها الموقف الطبيعى حقائق مسلمًا بها،وهو تساؤل كان فى معظم الأحيان ينتهى إلى التشكيك فى هذه الحقائق أو إنكارها . وهكذا يتساءل الفيلسوف عن وجود الذات ، أو وجود العالم الخارجى ، وعن إمكان المعرفة إلخ .. ولهذا النوع من الأبحاث نتيجتان ممكنتان : فإذا انتهى الفيلسوف من أبحاثه إلى نتيجة إيجابية — وهذا يتمثل فى فئة قليلة من الفلاسفة — فكل ما يفعله هو الرجوع إلى النقطة التى يبدأ منها الإنسان العادى ، والتى يسلم فيها بأن لديه معرفة ، وبأن هنالك عالمًا خارجيًا وذوات أخرى ، الخ . أما إذا انتهى الفيلسوف إلى نتيجة سلبية ، فإن النتيجة هى التشكيك فى أبسط وقائع الموقف الطبيعى ، والانتهاء إلى تلك الحالة التى يتناقض فيها التفكير النظرى مع السلوك العملى أشد التناقض . وهكذا تنفرد الفلسفة بأنها ذلك المبحث الذى يقضى فيه أناس متخصصون حياتهم كلها فى التأمل والتفكير ، وينتهون آخر الأمر إلى أن العالم الخارجى غير موجود ، أو أن وجود الذوات الأخرى أمر مشكوك

فيه ، فى الوقت الذى لا يكفون فيه عن التعامل مع موضوعات ذلك العالم الخارجى أو مع الذوات الأخرى على نفس النحو الذى يتعامل به معهما من يكتفى بالموقف الطبيعى .

وأعترف هنا فى خاتمة هذا البحث — كما اعترفت فى مقدمته — بأن دهشة « الإنسان العادى » واستنكاره لمحاولة التشكيك فى « وجود العالم أو وجود الذوات الأخرى » لم تفارقنى لحظة واحدة طوال دراستى الفلسفية . وإنى لأعتقد أن مثل هذا « الإيمان الطبيعى » ، بما يتميز به من قوة شديدة ، وبفضل عملية التحقيق المستمرة التى يثبت بها سلوكنا العملى أن الموقف الطبيعى هو الوحيد المتسق مع نفسه فى مجاله الخاص ، كفيل بأن يؤدى بالمرء إلى رفض المواقف المثالية دون أى تأثر بحججها البارعة . ومع ذلك ، فإن هذه الحجج قد نوقشت بشىء من التفصيل فى هذا البحث ، الذى لم نلجأ فيه ، كما يفعل الكثير من خصوم المثالية ، إلى مجرد الإهابة بذلك الإيمان الطبيعى واستنكار المثالية على هذا الأساس وحده . ذلك لأن الحجج المثالية قائمة ، وكثير منها قوى لا يسهل التخلص منه ، ولكن الإيمان الطبيعى كفيل من ناحية أخرى بأن يقنع المرء بضرورة وجود خطأ أو مغالطة فى هذه الحجج،وهكذا تبدأ محاولة التفنيذ .

إن من العسير إصدار أحكام على المستقبل فى ميدان من ميادين المعرفة فريد فى بابه كالفلسفة . ولكنى أستطيع أن أقول إن يوما سيأتى على الفلاسفة يكفون فيه عن إثارة مثل هذه المشاكل المتعلقة بالتشكيك فى الموقف الطبيعى أو إنكاره . حقًا إن الفلسفة ظلت تناقش مثل هذه المشاكل منذ خمسة وعشرين قرنا ، غير أن العصر الحاسم الذى نعيش فيه ، والذى تتغير فيه وقائع أقدم عهدًا من ذلك التاريخ ، سيشهد حتما تغييرًا مقابلا فى ميدان الفلسفة .

وسيجيء اليوم الذى ينظر فيه الفلاسفة أنفسهم بدهشة إلى كل من يخطر بباله سؤال مثل : هل الأشياء الخارجية ، أو الأذهان الأخرى ، موجودة ؟ أجل ، سيجيء اليوم الذى يعرف فيه الفلاسفة حدود الموقف الطبيعى ، وحدود الموقف العلمى ، ولا يخلطون كلا بالآخر ، والذى يدركون فيه أن هذا الموقف الطبيعى هو الوحيد الممكن فى حدوده الخاصة وبالنسبة إلى أغراضه الخاصة . وعندئذ لن يصبح للفلسفات المثالية ـــ بالمعنى الذى استخدمناه هنا ـــ أى مبرر ، ولن يظهر ذلك النمط من المفكرين الذين يقضون حياتهم فى سبيل إثبات فكرة يكذبها سلوكهم العملى نفسه فى كل لحظة ، ولا تؤدى ـــ حتى إذا أخذ بها ـــ إلى أى تغيير فى هذا السلوك ، أو إلى إضافة أى شيء إلى « محتوى » المعرفة البشرية أو حذف أى شيء منه .

ومما لا شك فيه أن مجال الفلسفة ، كما نعرفها اليوم ، سيضيق كثيرًا إذا حدث مثل هذا التطور ، إذ أن معظم المسائل التى تثار اليوم فى الفلسفة تتخذ من رفض الموقف الطبيعى نقطة بداية لها . ولكن سيظل للفلسفة مع ذلك مجالها الخاص ، فى حدود جديدة يختفى فيها التنافس القديم بينها وبين العلم ، ذلك التنافس الذى جعل الفلاسفة يظنون حتى اليوم أنهم يأتون فعلا بنظريات جديدة عن العالم ، وأن آراءهم تؤدى إلى تغيير فعلى فى محتوى المعرفة . وسيتحدد مجال الفلسفة بوصفها مبحثًا إنسانيا (humanistic) يتضمن تعميمات « مستمدة » من عدة مجالات أخرى ، ومحاولة لتنظيم التجارب البشرية فى شتى الميادين ، واستخلاص أحكام عامة منها « وتاريخا » لتطور الفكر البشرى فى اجتهاداته الصائبة والباطلة ، وسجلا للانتقال التدريجى البطيء من التفكير الخرافى القديم إلى التفكير

العلمي الحديث . ولسنا ندعى أن هذا تعريف أو تحديد للمجال الوحيد الذى يمكن أن يدور فى نطاقه التفلسف ، وكل ما فى الأمر هو أن الفلسفة لو سارت فى هذا الطريق فستكون فرص بقائها فى عالم المستقبل أعظم كثيرًا منها لو ظلت تؤكد أن الأشياء الخارجية غير موجودة ، وأن أحدًا لا يوقن بوجود الآخرين ، أو بوجود الذات ، وأن أولى خطوات التفلسف هى رفض الموقف الطبيعى للإنسان .

تذييـــل

حجة الأحلام فى نظرية المعرفة

للشُّكاك والمثاليين طريقة مفضلة يتبعونها كلما حاولوا تشكيك الإنسان فى واقعية العالم الذى يعيش فيه ، و إثبات مثالية هذا العالم — هذه الطريقة هى الالتجاء إلى أمثلة من « الحالات الشاذة » التى تطرأ على إدراك الإنسان ومعرفته الواقعية لهذا العالم . وعن طريق هذه الحالات الشاذة يهتدون إلى الثغرة التى يمكن أن ينفذ منها النقد الشكى أو المثالى ، وذلك عن طريق استدلال يسير دائما — مع بعض الاختلاف فى التفاصيل — على النحو الآتى :

« إذا كان لديك إدراك شاذ مثل ا أو ب أو جـ ... فما الذى يضمن ألا يكون كل إدراك لديك من نفس النمط ؟ »

وهكذا نجد الشكاك والمثاليين يتخذون نقطة بدايتهم من تعديد أمثلة لحالات فى الإدراك — كحالة « انكسار العصا فى الماء » ، أو « ازدواج الإبصار » أو الهلوسة ، إلخ ... وبغض النظر عن صحة أو عدم صحة المبدأ العام الذى يخضع له هذا النوع من الاستدلال ، وهو المبدأ القائل إن شذوذ ، أو حتى خطأ ، الإدراك فى بعض حالاته يبرر الشك فيه كله أو تفسيره بطريقة مضادة للطريقة الواقعية « المألوفة » — فلزام على كل باحث فى نظرية المعرفة أن يواجه هذه الحجج الأساسية ، ويكون أمامه إما أن يقتنع بها ، وينتهى إلى النتائج التى استخلصها منها الشكاك أو المثاليون — وإما أن يناقشها من حيث تفاصيلها ومن حيث مبدئها العام الذى ترتكز عليه ، وعندئذ يكون فى ذلك

أيضا مناقشة للاستنتاجات الشكية والمثالية ذاتها .

والهدف من هذا المقال هو مناقشة حجة مألوفة من أمثلة « حالات الشذوذ » التى أشرنا إليها من قبل ، هى حجة الأحلام . وأول ما يتبادر إلى الذهن أن الحلم ظاهرة مألوفة إلى أبعد حد ، وأن من الخطأ بالتالى إدراجها ضمن حالات الشذوذ . ولكن الواقع أن الحلم مألوف من حيث هو ظاهرة نفسية . أما من حيث هو طريقة من طرق الإدراك ، على نحو ما يستخدمه الفلاسفة فى حجتهم هذه ، فهو حالة شاذة بالقياس إلى ما اصطلحنا على تسميته بإدراكنا فى « حياة اليقظة » .

فلنتتبع إذن أمثلة لتلك الحجة التى يهيب فيها الفيلسوف بإدراكنا فى الحلم لكى يؤكد أن كل إدراك لنا ، بوجه عام ، مشكوك فيه ، أو أنه ذو طابع ذاتى ، لا يتناول « عالما موضوعيًا » على نحو ما نعتقد فى « واقعيتنا الساذجة » . وليس هدفنا هنا هو أن نقدم بحثًا « استقرائيًا » شاملا لطريقة عرض الفلاسفة لهذه الحجة ، بل سنختار بعضا من أوضح الأمثلة على سبيل النماذج فحسب ، لكى ننتهى آخر الأمر إلى إصدار حكم على قيمة هذه الحجة بوصفها جزءًا من الاستدلال الشكى أو المثالى فى نظرية المعرفة .

ونستطيع أن نقول إن لحجة الأحلام « أوجهًا » يؤدى كل منها إلى الآخر . وهذه الأوجه قد تتمثل كلها ، أو بعضها ، فى تفكير الفيلسوف الواحد ، ولكن التميز بينها يفيد فى استخلاص نواحى النقد الممكنة التى يمكن أن توجه إليها . وهذه الأوجه ، فى نظرنا ، هى :

(١) التشكيك — ولو مؤقتًا — فى حقيقة العالم المسمى ، فى النظرة المعتادة ، باسم العالم الموضوعى .

(٢) نقد الإدراك الحسى .

(٣) تأكيد مثالية العالم .

* * *

وأوضح حالة تتمثل فيها المرحلة الأولى لحجة الأحلام هى حالة ديكارت . ومن المعروف أن ديكارت قد اتخذ موقف الشك التام وسيلة للوصول إلى نقطة ارتكاز ثابتة يبدأ منها التفلسف على أساس لا يتزعزع . وهنا كان دور حجة الأحلام فى الشك الديكارتى أساسيا .

وينبغى فى بداية مناقشة أية حجة متعلقة بالشك الديكارتى أن توضح مسألة على جانب كبير من الأهمية : ذلك لأن من الممكن الاعتراض بأن مرحلة الشك عند ديكارت كانت بأسرها مرحلة افتراضية ، ممهدة لمرحلة أخرى من اليقين ، وأن ما يتقدم به ديكارت من الحجج فى هذه المرحلة لا ينبغى أن ينظر إليه حسب قيمته الظاهرة ، وإنما على أنه فرض مبالغ فيه ، ولا هدف منه إلا هدم جميع المعتقدات المتلقاة لكى يبدأ بداية جديدة تماما.على أن هذا الاعتراض يجب استبعاده ، إذ لا بد أن ديكارت قد وجد أساسا للحجج التى عرضها فى مرحلة الشك ، وإلا لما عرضها أصلا . ويجب أن نتوقع منه تقديم حساب عن هذه الحجج ، إذ لا بد أنه وجد فيها نوعا من الصحة بحيث أدت بالفعل إلى تبرير شكوكه فى العالم .

ولقد كانت حجة الأحلام ممتازة بوصفها وسيلة تبرر الشك : إذ أن من أقوى الأسباب التى يرجع إليها الاعتقاد « الساذج » بأن إدراكاتنا تسببها « أشياء » موجودة بالفعل فى عالم واقعى ، حدوث هذه الإدراكات رغما عن إرادتنا . وهذه اللاإرادية فى فئة معينة من الإدراكات سلاح قوى جدًا فى يد الواقعى،إذ أنه يستطيع دائما أن يُحرج المثالى غير الدقيق بقوله : إذا كان العالم ذاتيا كما تقول ، فما هو الفارق بين تمثلى لأفكارى الخاصة وتمثلى للموضوعات الخارجية ؟ ولماذا أستطيع أن أنتج الأولى بإرادتى بينما الثانية تفرض نفسها فرضا علىّ ، ولا تحدث إلا إذا توافرت شروط معينة لا أستطيع التحكم فيها بنفسى ؟ لا بد أن للأولى مصدرًا ذا طبيعة مغايرة تماما لمصدر الثانية . وهنا يكون أفضل

رد للمثالى هو أن يشير إلى ظاهرة الأحلام ، التى هى بدورها لا إرادية ، ولكن لا يستطيع أحد أن يقول إن محتوياتها مطابقة لموضوعات فعلية فى العالم الخارجى . وهذا بالفعل ما يلجأ إليه ديكارت فى « التأمل الثالث » . ففى ظاهرة الأحلام مثال واضح لإدراكات يتعلق الكثير منها بموضوعات خارجية ، وتحدث رغما عن إرادة الإنسان ، ومع ذلك فمصدرها ليس الأشياء الخارجية .

وهنا تقوى حجة الشك إلى أبعد حد : فإن كانت لدىّ هذه الفئة من الإدراكات ، فما الذى يضمن ألا يكون كل إدراك أسميه حسيا ، من هذا النوع ذاته ؟ هذا هو السؤال الذى لا يفتأ ديكارت يردده كلما كان بصدد التعبير عن شكه المنهجى[١] . وصيغة السؤال ، فى هذه المرحلة ، لا تتجاوز الطابع السلبى ، أى أن الحجة لا تقطع هنا بأى شىء ، بل إن كل ما تؤكده هو أن العالم الخارجى — من الوجهة المنطقية الخالصة — قد يكون خداعا ، مما يمهد السبيل للارتكاز على حقيقة أولى لا ترجع حجتها إلا إلى البداهة الذاتية المباشرة ، التى لا تتصل بأى موضوع خارجى .

ومن الطريف جدًا أن نعيد إلى الأذهان الطريقة التى تخلص بها ديكارت من حجة الأحلام فى مرحلتها الأولى هذه ، ومما تؤدى إليه من شك فى حقيقة العالم الخارجى . فلم يكن تخلص ديكارت من هذه الحجة هنا عن طريق الإتيان بحجج مضادة لها ، أو عن طريق تفنيدها منطقيا ، بل تم ذلك بفضل استعادة ثقته بالعالم حين أيقن من وجود إله خالق له . ولنحلل بدقة تعبيره ذا الدلالة البالغة عن الطريقة التى استبعد بها شكوكه هذه، وخاصة الشك المتعلق بعدم

---

(١) Discours de la méthode (Edition Gibert. P. 36, 37)
Méditations 1, P. 6.

القدرة على التمييز بين النوم واليقظة : « إذ إننى أدرك بينهما الآن فارقا هائلا ، هو أن ذاكرتنا لا تستطيع أبدًا أن تربط وتضم أحلامنا بعضها إلى بعض وإلى بقية أطراف حياتنا ، مثلما تألف ضم الأشياء التى تمر بنا فى يقظتنا ... ولا ينبغى بأية حال أن أشك فى حقيقة هذه الأشياء ، إذا ما حدث بعد أن حشدت كل حواسى وذاكرتى وفهمى لفحصها ، إن لم يرد إلىّ عن طريق إحدى هذه القوى ما يتنافر مع ما يرد إلىّ من الأخريات . **إذ أن استحالة كون الله خادعا تستتبع بالضرورة ألا أكون فى هذا الصدد مخدوعا** . ولكن نظرًا إلى أن ضرورة الظروف ترغمنا فى كثير من الأحيان على أن نضع قرارًا دون أن نكون قد أتيحت لنا المهلة الكافية لفحصه بعناية ، فينبغى أن نعترف بأن حياة الإنسان معرضة للخطأ فى كثير من الأحيان بالنسبة إلى الأشياء الخاصة ، وأن نعترف أخيرًا بتهافت طبيعتنا وضعفها »[(١)] .

من الواضح إذن أن الوسيلة التى يراها ديكارت كفيلة باستعادة ثقته بالعالم ، وللتمكن من التمييز بين عالم اليقظة وعالم الأحلام ، هى (اتساق) أفكارنا الخاصة بالعالم الواقعى أو عالم اليقظة وعدم وجود تنافر بينها : وهنا ينبغى أن نتساءل : هل يعد هذا ردًا مقنعا على الشك الكامل الذى أثاره ديكارت فى البداية ؟ الواقع أن شكه كان أقوى من أن تبدده فكرة الاتساق هذه ، إذ أنه ، فى حالة الشك هذه ، كان خليقا بأن يقول إن أحلامه كثيرًا ما تتبدى له تامة الاتساق ، وأى فارق بينها وبين اليقظة فى هذا الصدد سيكون فارقا فى الدرجة فحسب ، بحيث لا بد أن توجد حالات يعجز فيها المرء عن إيجاد تفرقة قاطعة بين العالمين من خلال فكرة الاتساق وحدها .

وفضلا عن ذلك ، فإن كان الاتساق كافيا لتبديد هذه الشكوك ، فما الذى منع ديكارت من استنتاج وجود هذا الاتساق منذ البداية ، فلا يبقى لشكه أى

---

(١) نهاية التأمل السادس .

أثر منذ بداية الأمر ؟ إن ديكارت — كما هو واضح — لم يستنتجه من شىء . فلا بد إذن أن نفترض أنه يقول بالاتساق بعد أن هدأت نفسه عندما توصل إلى فكرة الله ، إذ تأكد عندئذ أن العالم ليس فوضى ، وأنه أهل للثقة ، وفى ضوء هذه الثقة وحدها يمكننا أن نبرر اكتفاءه بفكرة اتساق اليقظة لتبديد شكوكٍ كانت ، بلا شك ، أقوى من أن تبدد بهذه السهولة .

أما من الوجهة المنطقية الخالصة ، فلم يكن ديكارت محتاجا إلى هذه الرحلة الطويلة ، التى انتقل فيها من الشك إلى اليقين ، لأنه لم يستنتج منها منطقيا شيئا فى هذا الصدد : إذ أن فكرة الاتساق ليست فى حاجة إلى الكوجيتو أو فكرة الله . هذا إلى أن آخر ما ينتهى إليه فى التأملات ما زال نوعا من الشك أو عدم الثقة فى معرفة الإنسان ، التى ظل إلى النهاية يعدها ضعيفة هشة ، معرضة للخطأ .

ففائدة هذه المرحلة المتوسطة إذن لم تكن منطقية ، وإنما هى فى رأينا « نفسية » : وديكارت كان محتاجا إلى دعامة نفسية يستعيد بها ثقته فى العالم — وكان يكفيه أن يجد هذه الدعامة فى فكرة الله لكى تصطبغ كل الأشياء بصبغة جديدة ، ويصبح أكثر استعدادا للاقتناع بأفكارٍ كانت هى ذاتها غير قادرة على تبديد الشك فى بداية الأمر .

* * *

وإذا كان الوجه الأول للحجة يتعلق بالشك فى إدراكنا الخارجى ، فإن الوجه الثانى يتعلق بالشك فى طريقتنا أو وسيلتنا إلى هذا الإدراك . ولا شك أن بين الأمرين ارتباطا وثيقا : فإذا وصل بنا الأمر إلى حد توجيه السؤال:

أليس من الجائز أن يكون إدراكنا للعالم الخارجى مجرد إدراك ذاتى ، ما دمنا فى حالة الأحلام نمارس مدركات تبدو لنا خارجية ، ولا تتوقف بالفعل على إرادتنا ، ومع ذلك فنحن على يقين من أن مصدرها ليس هو الأشياء

الخارجية ؟ — إذا وصل الأمر إلى هذا الحد ، فمن الطبيعى أن يتضمن هذا الشك شكا آخرا فى وسيلتنا إلى إدراك هذا العالم ، إذ أن هذه الوسيلة تؤكد لنا أنه خارجى ، بينما (قد يكون) هذا العالم — كما رأينا الآن — داخليا بحت .

واستخدام حجة الأحلام للشك فى المعرفة الحسية قديم مألوف فى تاريخ الفلسفة . وإذا كان ديكارت قد جعل هذه الحجة كلاسيكية فى كتاباته ، فإنه لم يكن على الإطلاق أول من تنبه إليها — فمنذ أفلاطون استخدمت الحجة وسيلة للطعن فى صحة المعرفة الحسية ذاتها ، إلى جانب العالم الحسى . ويتمثل الارتباط بين الوجه الأول والوجه الثانى لحجة الأحلام بوضوح فى قول أفلاطون فى (تيتاتوس) :

« سقراط : ... كيف يمكنك أن تحدد ما إذا كنا فى هذه اللحظة نياما . وكل أفكارنا حلم ، أم أيقاظا ، يتحدث كل منا إلى الآخر عن وعى » ؟

« تيتاتوس : الحق أننى لست أدرى يا سقراط كيف أرجح أحد الأمرين على الآخر ... »

« سقراط : .. وهكذا ترى أن من الممكن بسهولة إثارة الشك حول حقيقة الحس ، ما دام هناك شك حتى فيما إذا كنا أيقاظا أو نياما . ولما كان وقتنا مقسما بالتساوى بين النوم واليقظة ، فإن النفس تؤكد فى كل من مجالى الوجود هذين أن الأفكار الحاضرة فى أذهاننا فى تلك اللحظة صحيحة، فتؤكد صحة أحدهما فى أحد نصفى حياتنا ، وصحة الآخر فى النصف الآخر ، ويكون لدينا نفس القدر من الثقة بالأمرين معا »[1] .

وبغض النظر عن قيمة الحجة التى يقدمها أفلاطون ، والتى تناولتها المثالية من بعده وعرضتها بصور شتى ، فلنلاحظ هنا ، على الأقل ، أن عرضه لم يكن

---

(١) تيتاتوس ، ١٥٨ .

موفقًا تماما ، إذ أنه بعد تقسيمه الحياة « بالتساوى » إلى نوم ويقظة ، يفترض أن الأحلام تحتل كل هذا النصف المسمى بالنوم . ورغم أن الفارق بين ما يقول به أفلاطون وبين ما يحدث فى الواقع — حيث لا يمثل النوم « نصف » وقتنا ، ولا تشغل الأحلام من النوم إلا وقتا ضئيلا — فارق فى الكم فحسب ، فلا جدال فى أن قيمة حجة الأحلام كانت تعلو كثيرًا لو كان وقت الإنسان مقسما بالتساوى بين نصفين يمتلىء أحدهما بإدراكات يسميها « يقظة » والآخر بإدراكات يسميها « حلما » . غير أن المسألة لحسن الحظ ليست معقدة إلى هذا الحد ، ولا جدال أنه ، حتى مع افتراض حالة الشك ، فإن حياة اليقظة مرجحة — كميا على الأقل — على حياة الأحلام بدرجة كبيرة .

ولو اختبرنا عن كثب هذا النقد الذى يوجه إلى الإدراك الحسى عن طريق حجة الأحلام ، لوجدنا أنه ، حتى لو صح ، فلا يمكن أن يعد اعتراضا على صحة المعرفة بالحواس . فكل ما يؤدى إليه هذا النقد الذى لم يكن أفلاطون إلا الحلقة الأولى من سلسلة طويلة من موجهيه — هو أننا لا نستطيع أحيانا أن نتأكد إن كانت تجربتنا حسية أم لا ، أى أن إدراكنا الحسى يصعب تمييزه بصفة قاطعة من إدراكنا غير الحسى فى الأحلام ، بحيث لا يستطيع المرء أن يجد معيارًا دقيقا يحدد به أيهما هذا وأيهما ذاك : وبعبارة أخرى فإذا استطعنا أن نهتدى إلى طريقة نميز بها دائما بين الإدراك الحسى وبين الأحلام ، فسوف تكون مهمة هذا النقد قد انتهت ، وينتهى الإشكال بالنسبة إليه، فدور هذا الوجه من حجة الأحلام ينحصر إذن فى التشكيك فى إمكان التفرقة بين الإدراك الحسى وإدراك الأحلام ، ولكنه ليس على الإطلاق تفنيدا للإدراك الحسى ذاته ، بل إنه لا يمسه على الإطلاق . ومن الممكن جدًا أن يكون الإنسان مؤمنا كل الإيمان بأن الإدراك الحسى يلعب الدور الأهم فى المعرفة — على عكس ما كان يعتقد أفلاطون — ويظل مع ذلك يشكو من وجود ذلك النوع الآخر من الإدراك الذى يشككنا فى أصالة إدراكنا الحسى . فليس مما

يحط من قدر الإدراك الحسى فى ذاته أبدًا أن يكون هناك نوع آخر من الإدراك يشبهه إلى حد يجعل الأمر بينهما مختلطا على ذهن الإنسان .

ولنضرب لذلك مثلا : فإذا كان لديك عدد من العملات بعضها زائف وبعضها من الذهب الخالص ، دون أن يمكنك التمييز بينهما على نحو قاطع ، فسوف تشك فى قيمة أية واحدة منها إن حاولت تداولها . غير أن مثل هذا الشك لا يعدو أن يكون عجزا عن التفرقة بين الصحيح والمزيف — ومن المحال أن ينطوى على أى تشكيك فى قيمة الذهب ذاته ، بل إنك لو تمكنت من فصله من غيره على نحو قاطع ، بحث تستخرجه نقيا ، فلن يعود شكك الأول منصبا عليه .

* * *

والوجه الأخير والأكمل لحجة الأحلام هو ذلك الذى تغدو فيه الحجة عنصرا إيجابيا مكملا للرأى المثالى فى نظرية المعرفة . وهذا الوجه بدوره لا يمكن فصله بحال عن الأوجه السابقة ، التى تعد فى الواقع تمهيدًا ضروريا : إذ أن حجة الأحلام إن كانت تؤدى إلى شكنا فى الموضوعات الخارجية وإلى « نقد » المعرفة الحسية ، فإن الخطوة الطبيعية التى تلى ذلك هى القول إيجابيًا بمثالية المعرفة . والوسيلة التى تستخدم بها حجة الأحكام لإثبات مثالية المعرفة ، هى القول إيجابيًا بأن عالم الأحلام لا يتميز بالفعل عن عالم الواقع . فهنا يستخدم المثالى حجة الأحلام لا بوصفها تعبيرًا عن مرحلة من الشك سرعان ما يتجاوزها ، بل بوصفها حجة قائمة عنيدة لا يمكن التخلص منها ، وتؤدى بالفعل إلى نوع من محو التفرقة بين عالم اليقظة وعالم الأحلام .

ففى فلسفة باركلى تلعب هذه الحجة دورًا هامًا ، لأنها فى نظره دليل «إيجابى » على إمكان وجود إدراكات لا تقابلها أجسام خارجية .

« فما يحدث فى الأحلام يدل على أن من الممكن أن نتأثر بجميع الأفكار

التى لدينا الآن دون أن تكون هنالك أجسام تشابهها . وعلى ذلك فمن الواضح أن افتراض الأجسام الخارجية ليس ضروريًا لإحداث أفكارنا ، ما دام من المعترف به أن هذه الأفكار قد تحدث أحيانا ، وربما كانت تحدث دائمًا ، بنفس الترتيب الذى نراها به حاليًا ، دون وجود الأجسام الخارجية »(١)

هنا إذن تستخدم حجة الأحلام لإثبات أن « افتراض وجود الأجسام الخارجية ليس ضروريا لإحداث أفكارنا » ، وهو كما نرى هدف يتجاوز الهدفين السابقين ، إذ أنه ليس مجرد « شك » عابر فى وجود العالم الخارجى أو نقد لدور إدراكنا الحسى فى المعرفة ، بل هو النتيجة الضرورية التى يستخلصها المثالى من هذه القضايا السابقة .

والسؤال الذى لا تتضمن فلسفة باركلى ردا صريحا عليه هو : إذا كان التماثل فى ترتيب أفكار الأحلام وترتيبها فى عالم اليقظة يؤدى إلى القول بأن أفكارنا لا تحتاج فى حدوثها إلى موضوعات خارجية ، فعلى أى نحو نستطيع أن نميز بين ما نراه فى الأحلام وما يحدث فى اليقظة ؟ ولا شك أنه يكاد يكون من المستحيل ، إذا سلم المرء بجميع استنتاجات باركلى ، أن يهتدى إلى معيار قاطع.ومن المؤكد أنه هو ذاته ، بعد أن استخدم الحجة على هذا النحو ، لم يحاول تقديم هذا المعيار ، وترك الأمر معلقًا عند هذا الحد .

وكما كانت « المثالية النقدية » عند كانْت هى فى عمومها محاولة لإصلاح كثير من أخطاء المثالية « المادية » عند باركلى ، فقد حاول كانْت أن يسد هذا النقص فى فلسفة باركلى . إذ أنه كان واعيا بما يؤدى إليه رأى باركلى ، وأى مذهب مثالى آخر ينكر وجود أشياء خارجية تطابق إدراكاتنا أو « أفكارنا » من عجز عن التفرقة بين فئة « الأفكار » التى ننسبها إلى موضوعات

---

(١) A Tratise Concerning the Principles of Human Knowledge
(Works, edited by Fraser). Oxford U. P. 1901 Vol. 1, Part 1, section. 8.

خارجية ، وتلك التى تبدو منتسبة إليها ، ولكن يُعترف بأن لها أصلا داخليا فى نهاية الأمر ، كالهلوسات والأحلام . وأياما كان موقف المفكر من مشكلة وجود العالم الخارجى ، فلا بد أن يعترف بأن هاتين الفئتين متميزتان فى ذهننا على الدوام ، وبأن من الضرورى ــ تبعا لذلك ــ أن يكون هناك معيار ما للتفرقة بينهما . هذا المعيار هو تسلسل الظواهر الزمنى تبعا لقاعدة ، وهو ما يحدث فى حالة العلاقة الموضوعية وحدها . « فإذا ما تساءلنا عن تلك الصفة الجديدة التى تضفيها « العلاقة بموضوع » على تمثلاتنا ، وعن الشرف الذى تكتسبه التمثلات بفضل هذه العلاقة ، لوجدنا أن تلك العلاقة لا تسفر إلا عن إخضاع التمثلات لقاعدة ، وبالتالى تجعل من المحتم علينا ربطها على نحو محدد ما ، ولوجدنا مقابل ذلك أن تمثلاتنا لا تكتسب معنى موضوعيا إلا بقدر ما يكون من المحتم إخضاعها لقاعدة معينة فيما يتعلق بعلاقاتها الزمنية »[١] .

هذه القاعدة التى تنظم العلاقات الزمنية للتمثلات ، هى فى رأى كانْت ، تعاقب العلة والمعلول : « وإذن فعلاقة الظواهر (بوصفها إدراكات ممكنة) ، وهى العلاقة التى يتحدد فيها الحادث اللاحق فى الزمان بالضرورة ... بشىء سابق عليه وفقا لقاعدة ــ أعنى ، بعبارة أخرى ، علاقة العلة بالمعلول ــ هى شرط للصحة الموضوعية لأحكامنا التجريبية ، فيما يتعلق بسلسلة الإدراكات ، وبالتالى بحقيقتها التجريبية ، أى أنها هى شرط التجربة »[٢] ولو لم يتوافر هذا الشرط أى « لو أكدت السابق ولم يتلُ منه اللاحق بالضرورة ، لتحتم على أن أعد التعاقب مجرد ممارسة لخيالنا . فإذا ما ظللت مع ذلك أتمثله شيئًا موضوعيًا ، فعندئذ يكون علىّ أن أسميه مجرد حلم »[٢] .

وفى « المدخل إلى كل ميتافيزيقا » تتخذ فكرة الخضوع لقوانين التجربة

---

(١) Critique of Pure Reason. B. 242 - 243

(٢) Ibid. B. 274.

هذه اسم « الترابط » ، فيقول « إن الفارق بين الحقيقة Wahrheit (كان الأدق استخدام كلمة Wirklich heit فى هذا المجال) والحلم لا ينتج عن طبيعة التمثلات التى تتعلق بالأشياء ، إذ أن هذه التمثلات واحدة فى الحالتين، وإنما عن ترابطها ، تبعا للقواعد التى تحدد ارتباط التمثلات فى تصور الموضوع ، وبقدر ما يمكن اقتران هذه التمثلات ، أو عدم اقترانها ، فى تجربة »[١] .

وهكذا تُعد المثالية النقدية عند كانْت تقدما على مثالية باركلى الأقرب إلى السذاجة ، إذ أن كانْت على الأقل أكثر شعورًا بما يمكن أن تؤدى إليه المثالية ، فى إنكارها وجود الموضوع الخارجى ، من عجز عن التفرقة بين عالم اليقظة وعالم الأحلام .

ولا يستطيع المرء إلا أن يعترف مع كانْت بأن كثيرًا من الأحلام تفتقر إلى الارتباط العلى الذى تتميز به حياة اليقظة . ولكن هذا الرأى ، كما لاحظ شوبنهور ، يحتاج إلى إيضاح ، فكثير من الأحلام تتميز بالتماسك الداخلى وبالارتباط العلى بين حوادثها المفردة[٢] . فالافتقار إلى العلية إذن ليس صفة كامنة فى الحلم ذاته ، يتميز بها عن حياة اليقظة ، وإنما هو صفة « للعلاقة » بين حياة اليقظة والأحلام . ولكن يلاحظ من جهة أخرى أن تطبيق هذا المعيار يحتاج إلى انتباه ودقة قلما تتوافر فى تجربة الإنسان المعتادة. فقدأتذكر مثلا أننى رأيت صديقى فى مكان ما منذ مدة ما ؛ ونظرًا إلى غموض هذا التذكر ، فقد يداخلنى الشك فيما إذا كنت رأيته بالفعل أم حلمت بأننى رأيته . ولكى أطبق معيار كانْت ، فعلىّ أن أبحث عن سلسلة الحوادث المرتبطة برؤية صديقى فى

---

(١) § 13. Note 3.

(٢) Schopenhauer : The World as Will and Representation (Trans, by E. F. J. Payne). The Falcon's Wing Press, Colorado. 1958 Vol. 1, P. 16.

ذلك الحين حتى أصل حلقة حلقة ، إلى حادث أجربه فى اللحظة الحالية — وهو أمر يكاد فى كثير من الأحيان يكون مستحيلا .

ومن جهة أخرى فإذا كان فى حياة اليقظة اتصال ، وفى داخل الحلم أيضا اتصال ، فكيف نميز بينهما على أساس موضوعى ؟ إن التمييز الموضوعى محال فى رأى شوبنهور ، إذ أننا « إذا اتخذنا موقفا فى الحكم خارجا عن كليهما ، فلن نجد فارقا مميزًا فى طبيعتهما ، وسنضطر إلى التسليم مع الشعراء بأن الحياة حلم طويل »[١] . وربما رد قائل على ذلك بأننا لا نستطيع اتخاذ موقف فى الحكم خارج عن الاثنين ، إذ أننا دائما مندمجون فى إحدى الحالتين ، فإما حلم وإما يقظة . وهنا تعود المشكلة كما كانت منذ البداية ، إذ يرتد السؤال الأصلى : كيف نثق من أننا فى هذه الحالة ولسنا فى تلك ، وما المعيار القاطع للتمييز ؟

هكذا يبدو أن المعيار الذى أتى به كانْت قد أخفق ، وهنا لا يجد الفيلسوف المثالى مفرًا من الاعتراف بعجزه عن إيجاد تفرقة قاطعة بين المجالين . ذلك لأنه ينكر من جهة أن تكون الإدراكات ناتجة عن موضوع خارجى مستقل عن الذات ، ومن جهة أخرى يضطر إلى الاعتراف بالأمر الواقع ، وهو أن الأحلام بدورها ليس لها مصدر خارجى .

ويمتاز شوبنهور على كانْت — من هذه الناحية — بأنه يعترف صراحة بعجزه عن التمييز بين الحلم والواقع من خلال فلسفته الخاصة . ففى الصفحات الأولى من المجلد الثانى من كتابه الرئيسى « العالم إرادة وتمثلا » ، يقول : « هكذا ينبغى أن نعترف بأن العالم ، فى واحد من أوجهه على الأقل ، مشابه للحلم ؛ بل يمكن أن يدرج مع الحلم فى فئة واحدة . ذلك لأن فاعلية المخ التى تخلق خلال النوم عالما تام الموضوعية . مدركا ، بل ملموسا،لا بد أن يكون لها دور مماثل فى تشكيل عالم اليقظة الموضوعى »[٢] .

---

(١) Ibid, P. 18.

(٢) Ibid, Vol. II P. 4.

وهنا تصل حجة الأحلام إلى قمة فعاليتها ، إذ تثير هذا السؤال الخطير : أليس من الجائز أن تكون حياتنا بأسرها حلما متصلا ؟ والأهم من ذلك أن السؤال لا يثار ، فى هذه المرحلة ، على مستوى الشك المؤقت أو المنهجى ، بل يثار بوصفه احتمالا جديا لا يستطيع المثالى بوسائله الخاصة أن يستبعده تماما.وإذ تتخذ الحجة هذا الوجه الهام فإنها تغدو أيضا أداة فى يد المثالى لها خطرها الكبير عليه ، إذ أن إخفاقه فى التمييز بين الحلم والواقع هو فى الوقت ذاته حكم على مذهبه كله بالإخفاق .

ونستطيع أن نقول إن هذه النتيجة لحجة الأحلام لا تتعلق بفيلسوف بعينه أو بفترة خاصة من فترات التفكير الفلسفى ، وإنما هى فى الواقع نتيجة كامنة فى طبيعة الموقف المثالى ذاته ، الذى أعنى به ، عموما ، موقفا ينكر استقلال الأشياء الخارجية ، إما فى وجودها أو فى صورتها المدركة على الأقل ، عن الذات المدركة ، ويرد هذا الوجود أو هذه الصورة المدركة إلى وجه من أوجه الذاتية . ونستطيع أن نقول ، بوجه عام ، **إن التمييز المنطقى بين الأحلام وحالة اليقظة يغدو أصعب كلما ازداد الفيلسوف تمسكا بالمبادىء المثالية :** فالنظر إلى الحياة على أنها حلم متصل ، هى إمكانية قائمة على الدوام فى التفكير المثالى الاصيل .

ومن الأدلة على ذلك أن هذه الإمكانية تظهر لدى أقدم ممثلى التفكير المثالى وأحدثهم عهدًا .

فلنتأمل قليلا مغزى « أسطورة الكهف » عند أفلاطون . إنها لا تعدو فى واقع الأمر أن تكون تعبيرا مجازيا عن هذه الفكرة ذاتها ، أعنى فكرة « العالم بوصفه حلما متصلا أو شاملا » . فهنا توصف حياة الإنسان فى هذا العالم بأنها خداع ، ومعرفته بأنها معرفة ظلال فحسب . وإن التقابل بين حالة الوجود فى الكهف ، وبين حالة تأمل الضوء « الحقيقى » ورؤية الأشياء وقد

أنارتها « الشمس الحقيقية » ، إنما هو موازٍ تماما للتقابل بين الحلم واليقظة . فهنا يحمل أفلاطون على معرفة الإنسان فى هذا العالم بأسرها ، لا على لحظات أو نواح معينة فى هذه المعرفة ، ويثير صراحة إمكانية كون حياة الإنسان فى هذا العالم خداعًا أو حلمًا متصلا .

وفى الطرف الآخر من تاريخ الفكر الفلسفى ، يجد المرء أمثلة عديدة لمفكرين معاصرين أو قريبى العهد لم يسعهم إلا أن يأخذوا مأخذ الجد تلك الفكرة القائلة باحتمال كون الحياة حلمًا متصلا .

مثال ذلك أن عالما ومفكرا مشهورا مثل « هلمهولتس » ، إذ رأى أن الإحساسات لا تشابه موضوعاتها ، وأنها لا تعدو أن تكون « علامات » ، لا « صورا » لها ، قد بدا له أن الأمر مادام كذلك فربما كانت إحساساتنا لا تشير إلا إلى موضوعات خيالية ، لا حقيقية ، ومن ذلك انتهى إلى قوله « لست أدرى كيف يمكن تفنيد المذهب المثالى الذاتى الذى يذهب إلى حد القول إن الحياة لا تنطوى إلا على أحلام »[١] .

ويتحدث « برتراند رسل » عن هذا الاحتمال ذاته ، على أساس منطقى بحت ، فى عدة كتب له . فهو فى كتاب « معرفتنا بالعالم الخارجى » يقول : « ... إنه لواضح أن من الممكن ألا يكون ما نسميه بعالم اليقظة سوى كابوس متكرر متردد إلى حد غير عادى ... وقد يكون ذلك صحيحًا ، إذ لا يمكن إثبات بطلانه ، ومع ذلك فإن أحدا لا يعترف به حقيقة . فهل هناك أى أساس « منطقى » للقول بأن هذه الإمكانية غير محتملة[٢]؟ »..ويجيب رسل على

---

(١) Helmholtz : Vortrge und Roden. Brunswick. Vol. II, P. 242 1896.

(٢) B. Russell : Our Knowledge of the External World. New York (Norton & Co 1929. P. 99, 100.

هذا السؤال بالنفى . وإلى مثل هذه النتيجة ينتهى رسل فى كتابه « مشكلات الفلسفة » ، حيث يذهب إلى أن من الممكن ، من وجهة النظر الفلسفية ، أن تكون الحياة حلما طويلا متصلا[١] . وهكذا يعترف بأن الفلسفة والمنطق يعجزان معا ، إذا ما اقتصر على ما لديهما من الوسائل ، عن استبعاد هذه الإمكانية .

وتكشف هذه المسألة ذاتها عن نقطة ضعف أخرى فى الموقف المثالى ، أعنى عجزه عن التخلص من مذهب « الذات الوحيدة « solipsism » . فمن المحال أن تثار فكرة كون الحياة حلما متصلا إلا فى ظل مذهب مبنى على فكرة « الذات الوحيدة » هذه . ذلك لأننا إذا تساءلنا : حلم مَنْ هذا الحلم المتصل ؟ فلن يكون لهذا السؤال من جواب سوى أنه حلم ذات واحدة ، ما دام من المستحيل تصور كثرة من الذوات تحلم حلما متصلا . وهكذا فإن فكرة « الذات الوحيدة » هى بدورها من النتائج التى لا يكون للمثالية مفر منها إذا ما مضت إلى أقصى مداها .

* * *

وفى رأينا أن حجة الأحلام ليس لها من القوة ما يبدو لها لأول وهلة ، بل إن من الممكن ، فى واقع الأمر ، تفنيدها من جميع أوجهها . وسوف يكون تفنيدنا للوجهين الأولين (تبعا للترتيب الذى عرضنا به فى البداية) موجزًا، أما الوجه الثالث ، الذى يمثل أعلى مراحل الحجة ، والذى هو المعيار الحقيقى لقوتها ، فسوف يفند بالتفصيل .

(١) ففى الوجه الأول لهذه الحجة ، أعنى ذلك الذى تؤدى فيه إلى الشك فى وجود عالم خارجى ، تفترض الحجة مقدما وجود سبب « داخلى

---

(١) Russell Problems of Philosophy. Home University Library. p. 191.

أو باطن » للأحلام . وهكذا ، ففى وسط كل ذلك الشك الشامل الذى عرض به فيلسوف مثل ديكارت حجة الأحلام فى أول أوجهها ، يتقرر شىء ما — وأعنى به المصدر الداخلى للأحلام — بطريقة توكيدية جازمة . فإذا كان من الأمور اليقينية أن مصدر الأحلام داخلى ، فلا شك فى أن هذه الفكرة اليقينية تجر وراءها حتما أفكارًا يقينية أخرى . فكيف علمنا أن هذا المصدر « داخلى » ؟ إن معرفة ما هو داخلى تفترض مقدما معرفة ما هو « خارجى » . ومن المستحيل على المرء أن يؤكد أن فئة معينة من إدراكاته لها مصدر داخلى إلا إذا افترض مقدما أن فئة أخرى منها لها مصدر خارجى . ومجرد كون المرء قادرا على أن يجزم عن مصدر الأحلام على هذا النحو من اليقين ، يعنى أن هذه الأحلام مميزة عن إدراكات أخرى بصفة خاصة بها — وهذا يتضمن القول بأن لهذه الإدراكات الأخرى طبيعة مقابلة ، أى خارجية .

(٢) والوجه الثانى للحجة ، أى ذلك الذى يؤدى فيه إلى نقد للإدراك الحسى من حيث هو مصدر للمعرفة ، يهدم نفسه بنفسه . فمثل هذا النقد يتضمن بطبيعة الحال القول بأن المعرفة المستمدة من الذهن ، لا من الحواس ، صحيحة . ولو سلم المرء بذلك لكان عليه أن يفترض أن الاحلام ، بوصفها ظواهر ذهنية،ينبغى أن تكون أدق من الإدراكات الحسية ، على حين أنها فى واقع الأمر حافلة بالتناقض . هذا التفنيد ينبغى أن يرد إلى « لوك » ، وإن كان قد أتى به فى سياق مخالف[1]، والواقع أن هذا الوجه من الحجة يمكن أن يؤدى إلى نتيجة مضادة تماما لما تقول به الحجة ذاتها.فمن الممكن أن يقال إن تناقض الأحلام دليل على الخلط والاضطراب الذى ينتج كلما فقد الذهن صلته بالعالم الخارجى و لم يستعن بالحواس فى إدراكه .

---

(١) J . Locke : An Essay Concerning Human Understanding. Book : 11. Chap. I, § 15, 16.

(٣) أما الوجه الثالث لحجة الأحلام ، وهو الوجه الذى تغدو فيه الحجة جزءا لا يتجزأ من النظرة المثالية الذاتية إلى العالم ، ويعجز فيه الفيلسوف عن إيجاد تمييز قاطع بين الحلم واليقظة — أما هذا الوجه فلا يفيد فيه أى تفنيد نفسانى.فمن العبث أن يؤكد المرء أن حالة اليقظة أوضح وأكثر حيوية من الحلم ، أو أن من الممكن ، عن طريق الاختبار الواعى ، التمييز بين ما هو حلم وما هو يقظة على أساس أن اليقظة وحدها هى التى تصمد لهذا الاختبار . ذلك لأنه سيظل من الممكن دائما الإتيان بأمثلة لأحلام لا تقل حيوية ووضوحا عن أى حادث يمر بنا أثناء اليقظة.أما الاختبار الواعى لحياة اليقظة ، فلا يمكن أن يحدث إلا بالنسبة إلى « اللحظة الحاضرة » فى هذه الحياة ، ومن المحال أن يطبق على حادث مضى لكى ندرك إن ذلك الحادث كان حلما أم حقيقة .

أما معيار الارتباط العلى ، كما قال به كانْت ، فلا شك فى أنه معيار سليم ، بشرط أن يسبقه تفنيد منطقى لفكرة « الحلم المتصل ».ذلك لأن الاعتراض الجدى الوحيد على المعيار الذى وضعه كانْت ، هو ذلك الاعتراض الذى يثير إمكانية كون الحياة بأسرها حلما طويلا متصلا . فإذا أمكن استبعاد هذا الاحتمال منطقيا ، أى إذا ثبت منطقيا أن الأحلام تقترن دائما بواقع ولا يمكن أن تكون شاملة أو تشغل وحدها حياة الإنسان ، فعندئذ يغدو معيار كانْت ، وهو معيار الارتباط العلى ، هو الأصلح فى التمييز بين هذين الوجهين للحياة بعد أن يثبت ضرورة وجودهما معًا .

وهكذا يتضح أن مهمتنا الرئيسية ، فى هذا الصدد ، هى الإتيان بتفنيد منطقى للرأى القائل بأن الحياة قد تكون حلما متصلا ، أعنى إثبات أن هذه الإمكانية لا يمكن أن تثار فى أى بحث فلسفى متسق مع ذاته .

١ — وتظهر لدى لوك ، مرة أخرى ، وسيلة من وسائل تفنيد هذا الوجه للحجة . فإذا كان كل ما حولنا حلما طويلا ، فعندئذ تغدو المعرفة والحقيقة

مستحيلة . بل إن نفس الشك الذى يعرب عنه من يثير هذا الاحتمال يكون عندئذ حلما ، وبالتالى شيئا لا يعول عليه[١] .

٢ — وهناك احتمال آخر مضاد لم يشر إليه أحد من قبل ، وإن لم يكن أقل إمكانا من الاحتمال القائل بأن كل شيء قد يكون حلما . فلماذا لا نقول ، على العكس من ذلك ، إن الحياة بأسرها ، وضمنها الأحلام ، هى سلسلة متصلة من الحوادث « الحقيقية » ؟ ولنفرض أننى حلمت بأنى أرى رجلا ذا رأسين ، فهل هناك استحالة منطقية فى القول بأننى رأيت « بالفعل » رجلا كهذا ؟ إننا على استعداد للتسليم بجميع الحجج المؤيدة للرأى المضاد : أعنى القول باستحالة وجود تمييز منطقى بين الأحلام واليقظة ، وبأن الحلم قد تكون له نفس حيوية أية تجربة « حقيقية » ، إلخ ... كل هذه الحجج يمكن أن تستخدم ، فى الواقع ، لتأييد الرأى المضاد ، القائل إن كل ما يحدث فى الأحلام قد يكون « حقيقيا » شأنه شأن أى شيء آخر . أما عن امتناع هذا القول الأخير ، فلست أظنه أكثر امتناعا من الفرض القائل إن كل شيء قد يكون حلما .

وهكذا فإن نفس المقدمات التى تؤدى إلى فكرة « الحلم الشامل » يمكن أن تؤدى أيضا إلى نتيجة مضادة تماما هى « انعدام الحلم » أو « الحقيقة الشاملة » . فإذا ما ووجه المثالى بهذا الاحتمال المضاد ، فسوف يضطر هو ذاته إلى البحث عن وسيلة للتمييز بين الحلم وبين حياة اليقظة ، وبذلك يتخلى عن فكرة الحلم الشامل .

٣ — والتفنيد المنطقى الحاسم للفكرة القائلة إن الحياة قد تكون حلما متصلا ، أو أنه ليس ثمت تمييز قاطع بين الحلم والواقع، هو أن لفظى الحلم

---

(١) Locke : Essay, IV,2,14-IV,11,8 -

والواقع أو اليقظة لفظان متضايفان لا يتصور أحدهما دون الآخر . فمن المستحيل « لغويا » الكلام عن حلم بلا واقع.ونفس معنى لفظ « الحلم » مستمد من تقابله مع الواقع ، ومن المحال تصور الحلم إلا مغلفا بالواقع ومحاطا به .

هذه هى الحقيقة البسيطة التى غابت على « مناطقة » مثل برتراند رسل فإذا كانت تؤدى بنا إلى استرداد ثقتنا بالعالم ، الذى « لا يمكن » أن يكون حلما متصلا ، فعندئذ يمكن استخدام معيار الارتباط العلى « بعد » استبعاد إمكانية كون العالم حلما شاملا .

وينبغى أن نذكر ها هنا أن هذا التفنيد المنطقى لا يقتصر أثره على حجة الأحلام وحدها ، بل إنه ينطبق على أية حجج تثير إمكانية وجود خداع شامل فى المعرفة البشرية — فالتعبير « خداع شامل » ، شأنه شأن التعبير « حلم متصل » هو تناقض فى الألفاظ . ومجرد كونى أستطيع التحدث عن حلم أو خداع . يعنى أن لدىّ المعيار الذى أميزهما به بما هما كذلك . وكونى أدرك الخداع على أنه خداع ، أو الحلم على أنه حلم ، يعنى أن فى وسعى تجاوز حالةَ الخداع أو الحلم،وهذا ، فى ذاته ، تفنيد للحجة .

وهكذا فإن ظاهرة الإدراك فى حلم أو الإدراك الخادع ينبغى أن تُستخدم ، لا من أجل نقد المعرفة البشرية أو التشكيك فيها ، بل من أجل دعمها وتأييدها ، طالما أن الكلام عن الحلم أو الخداع يفترض مقدما وجود الواقع والحقيقة . ومعنى ذلك أن على الفيلسوف ، حتى قبل أن يتجاوز مرحلة الشك ، وحتى قبل أن يصل إلى نقطة بداية يعدها ثابتة راسخة ، كالكوجيتو ، أن يرفض مقدما إمكانية كون العالم حلما متصلا ، إذ أن المنطق المجرد يحتم عليه ، بالأحرى ، أن يقول : الخداع موجود ، « إذن » فالحقيقة موجودة ؛ أو أنا أحلم ، « إذن » فالواقع موجود .

فهرس

رقم الإيداع ١٨٦٣ / ١٩٩١
I. S. B. N. 977 – 11 – 0635 – X

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة

دار مصر للطباعة
سعيد جودة السحار وشركاه